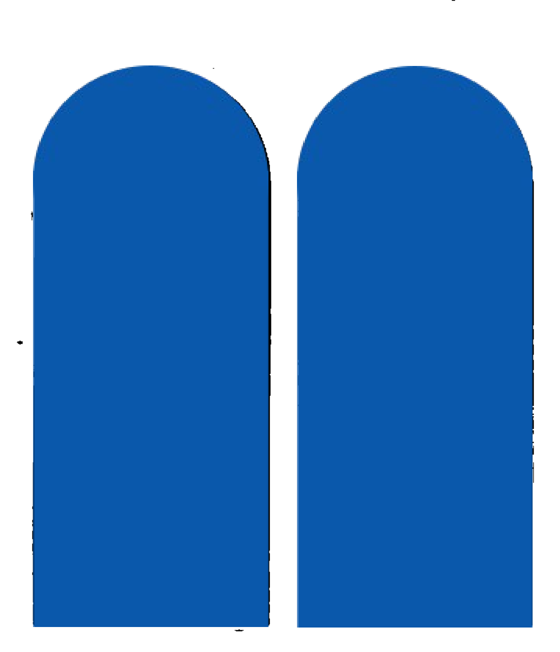
Jeffrey Klaiber S.J.

LA IGLESIA EN EL PERU





PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1988

La Iglesia Católica en el Perú ha dado señales de una notable vitalidad en los últimos años. La presente obra ofrece la primera visión panorámica de su historia desde la Independencia hasta nuestros días. Examina las causas de su debilitación, así como las causas de su despertar post-Vaticano. Analiza su actuación política a lo largo de la vida republicana: frente a los liberales, al APRA y al régimen de Velasco. Profundiza las relaciones complejas entre la Iglesia y las clases populares desde los movimientos indígenas del siglo XIX hasta el surgimiento de los barrios populares en el XX.

También traza la evolución de la vida religiosa y puntualiza sus aportes a la cultura, la educación y la salud pública. Examina los problemas internos de la Iglesia, el papel desempeñado por el clero extranjero, así como las distintas crisis que han afectado a las religiosas en los últimos años.

Finalmente, el autor revisa en profundidad las distintas corrientes y tendencias más importantes desde el Concilio: la teología de la liberación, la renovación laical en sus diversas formas y la emergencia de una "Iglesia popular". Sobre todo, ofrece al lector una clave para comprender los distintos elementos y las diferentes tensiones internas que más han influido en la marcha de la Iglesia.

Jeffrey L. Klaiber, S.J. Sacerdote jesuita norteamericano, profesor de historia en la Pontificia Universidad Católica, autor de *Religión y revolución en el Perú* (1977) y otras obras sobre la realidad nacional.

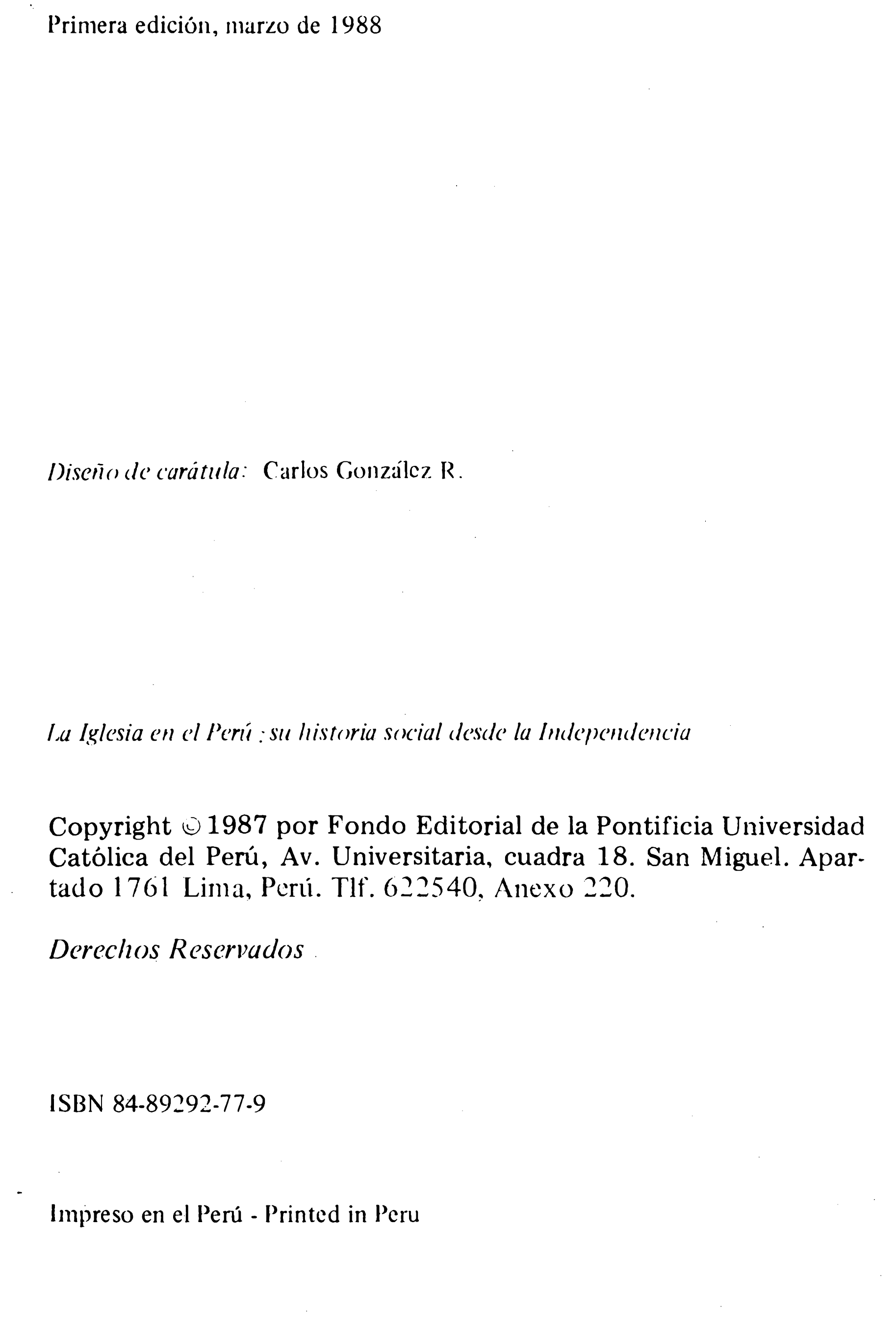
Jeffrey Klaiber S.J.

LA IGLESIA EN EL PERU

SU HISTORIA SOCIAL DESDE
LA INDEPENDENCIA



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1988



Primera edición, marzo de 1988

Diseño de carátula: Carlos González R.

La Iglesia en el Perú : su historia social desde la Independencia

ISBN 84-89292-77-9

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Al Pequeño Reino de San Cayetano
El Agustino

CONTENIDO

INTRODUCCION

Hace tiempo que se dejaba sentir la necesidad de una historia general de la Iglesia en la época republicana. La visita pastoral de Juan Pablo II en febrero de 1985 permitió apreciar, una vez más, el hecho, ya muy conocido, de que el pueblo peruano es profundamente religioso. No es necesario referirse a un acontecimiento tan especial como una visita del Papa para demostrar esa realidad. Basta observar de cerca los centenares de manifestaciones que se realizan todos los años en el Perú, desde la gran procesión en honor del Señor de los Milagros en Lima, hasta las procesiones en honor de los Santos Patrones de todos los pueblos del país, para apreciar este hecho. Existe un significativo cuerpo de estudios sobre el fenómeno de la religiosidad popular en el Perú. Nos referimos a las obras de Marzal, Garr, Irarrázaval, Celestino y Meyers, González y otros. Nosotros mismos hemos estudiado en una obra anterior, *Religión y revolución en el Perú,* el factor religioso en los distintos movimientos políticos a lo largo de la historia republicana. Hay, además, otro fenómeno originado en los últimos años, que ha atraído poderosamente la atención: la teología de la liberación. Esta última corriente teológica pone de manifiesto el hecho de que hay una vitalidad en la Iglesia peruana y latinoamericana que merece la pena estudiar y profundizar. Sin embargo, en medio de los estudios sobre la religiosidad popular y las nuevas corrientes de pen-

samiento teológico hay una gran laguna: la historia misma de la Iglesia.

La *Historia de la Iglesia en el Perú* en cinco tomos del P. Rubén Vargas Ugarte abarca la época colonial y el siglo XIX. Sobre la Iglesia en el siglo XX han aparecido algunos artículos, monografías y tesis universitarias que tratan aspectos particulares. Todos ellos son aportes valiosos que hemos tomado en cuenta aquí. Pero no existe una historia general de la Iglesia que abarque toda la época republicana. Esperamos que la presente obra llene en algo esta laguna. Aunque nos hemos limitado al período postindependentista, estamos conscientes de la profunda influencia de la Colonia en la Iglesia actual, hecho que ponemos de relieve en el primer capítulo. Nuestra meta ha sido trazar la evolución de la Iglesia desde los inicios de la República hasta la visita de Juan Pablo II en 1985. Además, pretendemos que esta sea una historia "social", es decir, una visión del pasado que subraya la relación dinámica entre la Iglesia y la sociedad. Aunque este es un estudio de la Iglesia más "oficial", que incluye a la jerarquía, al clero, a las religiosas y a los laicos más directamente vinculados a la institución, de hecho hemos dado especial importancia a las distintas maneras en que la Iglesia oficial se ha relacionado con la Iglesia menos oficial, es decir, la Iglesia de las clases populares.

Nuestro punto de referencia es la Iglesia del Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales de Medellín y Puebla. Estos grandes encuentros eclesiales, que han marcado tan decisivamente el rumbo de la Iglesia contemporánea, ofrecen también criterios claves para discernir cuáles son las tendencias y corrientes del pasado que han sido especialmente importantes para la formación de la Iglesia actual. Además, hemos incorporado algunos de los enfoques de las nuevas corrientes historiográficas en torno a la historia de la Iglesia en América Latina. Pensamos, especialmente, en ciertos autores como el sociólogo Ivan Vallier, de un lado, y de otro, el historiador Enrique Dussel y el equipo que él dirige a nivel de toda América Latina para escribir una nueva historia de la Iglesia en este continente (CEHILA: Comisión para Escribir la Historia de la Iglesia en América Latina). Hemos colaborado con el equipo de CEHILA en distintos momentos, una experiencia que ha sido ocasión de hacer amistades con representantes de las comunidades

eclesiales de todo el resto de América. Tenemos una deuda especial con el P. Antonine Tibesar, OFM, profundo conocedor de la Iglesia colonial y del siglo XIX, quien fuera nuestro antiguo director de tesis, y de quien hemos aprendido mucho. Hay muchos otros autores, a quienes citaremos oportunamente, que hemos consultado para escribir esta obra. Naturalmente, la síntesis final, así como los distintos énfasis y las diferentes interpretaciones dadas a cada período, son de nuestra exclusiva responsabilidad.

Las fuentes utilizadas son diversas. Hemos consultado los archivos eclesiásticos de Lima, Cusco, Trujillo y Arequipa. La colección de Rubén Vargas Ugarte en Lima ha sido especialmente útil. Hemos visitado las bibliotecas de los Franciscanos en Arequipa y en el Rímac para consultas breves. En distintos momentos revisamos, prácticamente, todos los periódicos y todas las revistas de alguna importancia que la Iglesia ha publicado a lo largo de la época republicana, en Lima y en provincias. De valor excepcional en este sentido son *El Deber* de Arequipa y *El Amigo del Clero* en Lima. Para escribir la historia de la vida religiosa, acudimos a las propias congregaciones y órdenes. En base a más de 40 entrevistas a distintos representantes de las congregaciones y órdenes religiosas más significativas, así como al material documental que nos prestaron, hemos podido construir la primera historia de la vida religiosa activa en el Perú republicano. Hay ciertos centros de documentación que facilitan enormemente la labor del investigador para escribir la historia de la Iglesia contemporánea: en Lima, el Centro Bartolomé de las Casas, el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC) y Noticias Aliadas de los Padres de Maryknoll; y en Cusco, el Centro Las Casas. También, constituyen fuentes muy valiosas las publicaciones del Centro de Estudios y Publicaciones en Lima: la revista *Páginas* y el boletín *Informativo quincenal*. Para tener una idea más clara de la historia de la Iglesia desde los años 30 hasta el momento presente hemos entrevistado a numerosos testigos, entre sacerdotes, religiosas y laicos que con frecuencia han sido los protagonistas principales en los movimientos laicales y teológicos que han contribuido a la renovación de la Iglesia peruana.

Algunas partes de la presente obra han sido publicadas anteriormente. Una parte del Capítulo II fue publicada en la revista

Histórica de la Universidad Católica de Lima bajo el título "La Escasez de sacerdotes en el Perú: una interpretación histórica" (julio de 1981); partes de los Capítulos III y VII fueron publicadas en la revista *The Americas* bajo el título "The Catholic Lay Movement in Peru: 1867-1959" (octubre de 1983), así como partes del Capítulo VII se publicaron en la ya citada *Histórica* (Universidad Católica, diciembre de 1983). Queremos expresar nuestro agradecimiento a los Padres de Maryknoll por un "Price-Walsh Fellowship" que hizo posible algunas de las investigaciones realizadas para escribir esta obra.

En todas partes hemos encontrado un espíritu de cooperación y de hospitalidad, rasgos característicos en general del pueblo peruano, pero especialmente de los que son cristianos comprometidos. Queremos agradecer, también, a las distintas personas que han ayudado a revisar el estilo y el castellano del autor: especialmente a Rosa Mujica, la Madre Leticia, Carlos Gatti, Jorge Wiesse y Homero Sánchez. Finalmente, esperamos que esta obra sea una ayuda para estudiantes, investigadores, sacerdotes, religiosas, catequistas y laicos en general: en fin, para todos aquéllos que deseen comprender mejor la realidad histórica de la Iglesia católica en el Perú.

CAPITULO I

UNA VISION PANORAMICA: SIGLOS XIX-XX

La Iglesia colonial: signos externos

Si se consideran ciertos signos externos, se podría decir que la Iglesia en vísperas de la Independencia fue una institución sólidamente organizada, bien provista de amplios recursos económicos, y aparentemente preparada para enfrentar y superar cualquier crisis con relativa facilidad. Gracias a los distintos informes contemporáneos, complementados con ciertos estudios recientes, es posible tener una idea más o menos exacta de la realidad social y económica de la Iglesia colonial.

Del Arzobispado de Lima dependían diez obispados sufragáneos: Cusco, Arequipa, Huamanga (Ayacucho), Trujillo, Maynas, Quito, Santiago de Chile, La Concepción, Cuenca y Panamá. Juntamente con Lima, las cinco primeras de estas sedes episcopales formaron la base de la Iglesia peruana luego de la Independencia. En 1792 el Virreinato del Perú contaba con cerca de 1,818 sacerdotes del clero secular y 1,891 sacerdotes y hermanos de la vida religiosa para una población de más o menos 1'072,122 habitantes (1). Tampoco se trataba de una Iglesia "extranjera", pues la inmensa mayoría del clero secular estaba formada por criollos y algunos de ellos llegaron a ser obispos: Goyene-

(1) Antonine Tibesar, "The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II," *The Americas* XXVI (abril de 1970); 349-350; ver también, Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, tomo V: 2-3.

che, en Arequipa, Moscoso y Peralta, y Armendáriz, en el Cusco (2). El Arzobispo Las Heras, en su informe del año 1822, afirma que había entre 70 y 80 seminaristas en la Arquidiócesis de Lima (3).

Económicamente, la Iglesia daba la impresión de ser una institución sólidamente establecida, aunque un poco menos rica que la de Nueva España. De los 3,941 edificios existentes en Lima en 1792, unos 1,135 eran templos, capillas, colegios, hospitales, conventos, etc., que pertenecían a la Iglesia (4). Según otro testimonio, en la capital virreinal había unas 67 iglesias y capillas, 19 conventos de religiosos y 14 monasterios de religiosas (5). El Virrey percibía un sueldo anual de 61,000 pesos, pero, al menos según algunas fuentes, el Arzobispo lo relegó al segundo lugar pues percibía un sueldo de 65,000 pesos, aunque en los años anteriores a la Independencia los ingresos de la cabeza de la Iglesia limeña fueron reducidos a posiblemente sólo unos 43,000 pesos anuales (6). Los miembros del Cabildo Eclesiástico recibían ingresos considerables, de acuerdo con su rango, y los curas ordinarios, bastante menos. Sin embargo, hasta el misionero establecido en el punto más lejano de la Selva tenía asegurado un ingreso fijo. Según un informe de Hipólito Rangel, el obispo de Maynas, un cura doctrinero en su diócesis recibía unos 250 pesos anuales, una suma que lo ponía en el mismo nivel de un caballero de modesta, pero respetable condición (7). Con la expulsión en 1767, los Jesuitas perdieron considerables propiedades en todo el Virreinato (8). Pero las otras órdenes

---

(2) Tibesar, "The Peruvian Church . . .", págs. 352-353; ver también Paul Bentley Ganster, "A Social History of the Secular Clergy of Lima during the Middle of the Eighteenth Century" (Univ. de California, tesis doctoral, 1974).

(3) Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica* (Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1960), tomo III, pág. 209.

(4) Tibesar, "The Peruvian Church . . .", pág. 350.

(5) Jean Descola, *La Vida cotidiana en el Perú en tiempos de los españoles, 1710-1820* (Buenos Aires: Librería Hachette, 1962), págs. 109, 205. Ver el informe de Las Heras en Leturia, tomo III, págs. 210-211.

(6) Leturia, tomo III, p. 173; Tibesar, "The Peruvian Church . . .", pág. 350.

(7) Leturia, tomo III, pág. 168.

(8) Ver Pablo Macera, *Trabajos de historia* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977), tomo III, y Nicholas P. Cushner, *Lords of the Land: Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767* (Albany: State University of New York Press, 1980).

y los grandes monasterios y conventos de Lima, Arequipa, Trujillo, Huamanga y Cusco seguían dependiendo económicamente de un gran número de haciendas y de fundos rústicos (9).

Con la expulsión de la Compañía, también, se creó un vacío en la educación; pero en buena medida este fue cubierto por otras órdenes o por el clero secular. En general, los colegios, las universidades y los seminarios de la Iglesia fueron centros de la Ilustración y en algunos casos se convirtieron en verdaderos focos de ideas reformistas, que prepararon el camino hacia la Independencia. No existía una Iglesia "oscurantista" como afirmaban algunos autores liberales del siglo XIX. Antes bien, las mentes oscurantistas que había constituían una minoría que se mantenía en estado de alerta frente al avance de un clero cada vez más criollo y liberal (10). La Inquisición, que hoy simboliza todo lo que de censurable existió en la Iglesia colonial, fue en realidad una institución cada vez más desprestigiada dentro de la propia Iglesia. Y eso fue con razón, porque se dedicó a investigar la conducta y las actividades intelectuales y políticas no solamente de los laicos, sino especialmente de los clérigos.

Estos signos externos, sin embargo, no dicen mucho acerca de la realidad interna de la Iglesia. Por cierto, establecen claramente que no fue una Iglesia "misionera" ni "extranjera", aunque muchos peninsulares todavía ocupaban puestos importantes en los conventos y en los monasterios de los religiosos. No obstante, un siglo y medio después de la Independencia, la Iglesia peruana prácticamente se ha convertido en una Iglesia "misionera" con una presencia notable de extranjeros en su seno. Obviamente, deben haber existido algunas debilidades profundas que estos signos externos ocultan. Con el tiempo, estas fisuras internas comenzaron a manifestarse, hasta llegar a constituir una falla estructural en todo el edificio. Podemos apreciar mejor la naturaleza de esta crisis enfocando primero el contexto social en que funcionaba la Iglesia, y segundo, el contexto eclesial.

---

(9) Tibesar, "The Peruvian Church . . .", pág. 350, nota 7; Ver también Avencio Villarejo, *Los Agustinos en el Perú y Bolivia* (Lima: Ed. Ausonia, 1965), págs. 298-303, para apreciar la magnitud de las propiedades de los Agustinos.

(10) Sobre la Iglesia y la Ilustración en América, ver John Tate Lanning, "The Church and the Enlightenment in the Universities", *The Americas* XV (abril de 1959): 333-349; Guillermo Lohmann Villena, "The Church and Culture in Spanish America", *The Americas* IV (april de 1958): 383-398.

EL CONTEXTO SOCIAL: AMERICA LATINA COLONIAL

Es preciso plantear la idea fundamental de que, en buena medida, la Iglesia en el Perú, como en cualquier otra parte del mundo católico, ha sido influida, moldeada y condicionada por el medio social en el que existe. La Iglesia no vive aislada de la sociedad donde actúa. Aunque parece elemental afirmarlo, es necesario enfatizar el hecho de que hay una relación de influencia mutua entre la sociedad y la Iglesia. Muchos de los problemas que afronta la Iglesia hoy son consecuencia no necesariamente de ciertas decisiones erróneas adoptadas por la propia Iglesia, sino más bien del tipo de sociedad en que se encuentra. Debe ser evidente, por ejemplo, que entre la Iglesia católica de Europa, la de América del Norte y la latinoamericana hay profundas diferencias. En los Estados Unidos surgió un catolicismo que, por lo menos hasta el Concilio Vaticano II, se caracterizaba por un alto grado de cumplimiento de parte de los fieles. En cambio, son más bien relativamente pocos los laicos en América Latina que practican con todo rigor las exigencias de su religión. Estos contrastes sirven para puntualizar el hecho de que la Iglesia católica no funciona exactamente igual en todas las sociedades. Conviene, por lo tanto, precisar cuáles son los rasgos peculiares de la sociedad latinoamericana con el fin de analizar las distintas maneras cómo éstos puedan haber influido en el desarrollo de la Iglesia.

Una "tradición distinta"

La sociedad colonial de América Latina reflejaba muchas de las mismas características de la Europa medieval: la estructuración de los miembros en corporaciones subordinadas jerárquicamente bajo un monarca; el predominio de una visión paternalista de la vida que regía las relaciones entre las clases sociales; la omnipresencia de la Iglesia en todas las esferas desde las más altas hasta las más bajas. Pero, también, en la frase de Howard Wiarda, existía una "tradición distinta" que marcaba con un sello original a América Latina (11). Dentro de un molde medieval, católico e hispánico surgió una sociedad multiracial, que selectivamente asimilaba ciertos elementos y ciertas maneras de ser

---

(11) Howard J. Wiarda, (ed) *Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1974); Ver también, Howard J. Wiarda, "Hacia un sistema teórico para el estudio del proceso de cambio socio-político dentro de la tradición íbero-latina: el modelo corporativo". *Estudios Andinos* 10 (1974-75): 241-278.

típicos de la madre patria, mientras rechazaba otros. No fue precisamente una sociedad feudal ni capitalista, aunque poseía elementos de los dos sistemas. Muchos autores han convenido en describirla como una sociedad "corporativa", un modelo teórico que tiene la ventaja de incluir categorías tan disímiles como "raza", "casta", "clase" y "estamento".

En una frase sumamente acertada el historiador Lyle McAlister resumió así la realidad de la sociedad colonial de América Latina: "Había indios, castas, nobles soldados, sacerdotes, mercaderes y juristas, pero no había ciudadanos" (12). En una sociedad corporativa, los miembros están organizados en "cuerpos" jurídicamente reconocidos y protegidos por el Rey o por el Estado. Cada corporación goza de sus propios privilegios y derechos, que son concedidos por el Rey.

El modelo que inspiraba las relaciones entre el monarca y las distintas corporaciones, así como las relaciones dentro de cada corporación particular, era el de la familia o el clan: el padre, que es un jefe natural, vela por el bien común de toda la familia y busca el bien particular de cada uno. Dentro de cada cuerpo podían existir distintas jerarquías o distintos grados. En la Iglesia colonial, que fue el modelo clásico de una corporación, había un clero alto y un clero bajo. En el ejército había oficiales, frecuentemente con títulos de nobleza, y subalternos. El gremio representaba la corporación profesional: el maestro asumía el papel de padre de familia respecto de los jornaleros y los aprendices. La lealtad fundamental de un miembro de la sociedad era a su respectiva corporación y al Rey y no a una entidad política abstracta, como la "Nación", por encima o aparte de estas dos realidades fundamentales.

En América Latina la primera división de los sujetos fue entre la "República de españoles" y la "República de indios". Este fue el concepto jurídico que justificaba la creación de las reducciones y de las misiones en toda América Latina. Esencialmente eran pueblos de indios, creados con el fin de proteger a la población indígena de los propios españoles y de facilitar la evangelización. También servían para acelerar el proceso de la hispanización, que consistía en el aprendizaje del idioma castellano y la asimilación del modo español de vivir en "civilización". Finalmente, la reorganización de los indios en

---

(12) Lyle N. McAlister, "Social Structure and Social Change in New Spain", *Hispanic American Historical Review* 43 (1963): 364.

ciertos pueblos también puso a la disposición de los españoles una masa de mano de obra permanentemente asequible para la explotación de las minas o para la realización de cualquier otro tipo de labor forzada. Dentro de este régimen de explotación, no obstante, cada pueblo mantenía su sistema tradicional de caciques, bajo la supervisión del corregidor y del cura, las dos autoridades del poder dominante más gravitantes en la vida de los indios. La "República de los indios" fue una ficción porque, en realidad, no igualaba a los indios con los españoles o los criollos; antes bien, los subordinaba a los dos últimos. Sin embargo, aun en el mundo indígena colonial se confundían raza, clase y "status": tal como lo ha demostrado Emilio Harth Terré, había indios caciques que tenían sus propios esclavos negros (13).

Centralismo y paternalismo

En la sociedad colonial no había relaciones horizontales entre los distintos grupos. Más bien, los lazos eran verticales, entre cada corporación y el Rey, mediante sus intermediarios: el Virrey, la Audiencia, el corregidor o el obispo. El eje central que unía los distintos reinos y grupos sociales era el Rey. Se trataba de un gobierno esencialmente personalista y paternalista que se situaba por encima de las leyes y las normas escritas. La propia fragmentación de la sociedad en diversos grupos no interrelacionados orgánicamente reforzaba la necesidad de una monarquía fuerte. Por eso, América Latina fue —nos apropiamos de la frase que Ortega y Gasset empleó para hablar de España— una sociedad "invertebrada": las partes sólo funcionaban armónicamente si estaban unidas y subordinadas en torno de una autoridad central. Cuando se desplomó la monarquía entre 1808 y 1821, toda la América hispánica experimentó un rápido proceso de dispersión regional y de desintegración social. A lo largo del siglo XIX surgieron distintos grupos, liberales o conservadores, que entraron en competencia para capturar el poder y llenar el vacío. Pero más frecuentemente fue el caudillo, con o sin bandera ideológica, el que impuso orden y unidad en las distintas regiones. Sólo el Brasil se liberó de los peores efectos del caudillismo y de la dispersión regional; y esto sucedió en parte porque gozaba, al menos hasta 1889, de su propia monarquía nativa.

El gobierno colonial fue esencialmente paternalista: el Rey y sus delegados escuchaban las quejas de los sujetos con el fin de resolver conflictos y

(13) Emilio Harth-Terré, *Negros e indios* (Lima: Mejía Baca, 1973).

de asegurar el funcionamiento ordenado y eficaz del sistema. A su vez, el Virrey, los obispos y las otras autoridades enviaban informes al Rey acerca del estado de sus respectivas jurisdicciones. En general, se ocuparon de los mismos temas, pero desde su propia perspectiva. Con frecuencia, las esferas de jurisdicción de las diferentes autoridades o de los diferentes grupos sociales se cruzaban, lo que daba lugar a pleitos y a disputas. Este sistema, un tanto anárquico, de hecho beneficiaba al Rey, que asumía los distintos papeles de "padre", "patrón" o "árbitro" por encima de todos los sujetos, con el fin de suavizar las diferencias, castigar a los que perturbaban el orden y premiar a los que se distinguían por su lealtad y servicio a la Corona. En este sistema el modelo fundamental que se imponía era el de "patrón-cliente": cada autoridad en la cadena de poder fue a su vez un "cliente" con respecto a su superior inmediato y un "patrón" con respecto a sus inferiores. No existía una burocracia "racional" y democrática que aplicara las mismas normas de una manera justa para todos. Antes bien, la burocracia respondía principalmente a los deseos del Rey y sus delegados.

Este tipo de gobierno, personalista y centralizado, de hecho propició muchos abusos en el ejercicio del poder. Cada oficial o autoridad podía usar su puesto para mantener muchos "clientes" en un estado de dependencia y favorecer más a unos que a otros, con miras a afianzar su propio "status". A su vez, uno conseguía un favor dentro de la burocracia con la promesa de hacer otro favor o mediante un soborno. En la teoría, el gobierno colonial parecía un paternalismo benévolo; en la práctica, era un sistema institucionalizado de favoritismos, sobornos, compra y venta de oficios y otros abusos semejantes. Una costumbre que tipifica la relación entre abusos y dependencia fue el reparto de bienes. El Corregidor de indios (y posteriormente el Intendente) conseguía bienes para repartirlos entre los indios dentro de su jurisdicción. Ellos a su vez eran obligados a comprar los bienes a precios excesivos y se endeudaban con el Corregidor. De esta manera, el Corregidor usaba su autoridad política para crear un monopolio económico y convertir a los indios en "clientes" dependientes. Con frecuencia, los curas en las doctrinas también traficaban en la compra y venta de bienes a sus feligreses indígenas (14).

---

(14) Sobre este y otros abusos coloniales ver Jürgen Golte, *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980), y Horst Pietschmann, "Burocracia y corrupción en Hispanoamérica colonial", *Nova Americana* 5 (1982): 1-37.

El absolutismo borbónico

El modelo del Estado católico corporativo correspondió más propiamente a la época de los Habsburgos españoles. En el siglo XVIII los Borbones intentaron modernizar el gobierno con el fin de hacer progresar a España, que se había quedado muy atrás económicamente respecto de Inglaterra, Francia y otras partes de Europa. Sobre todo en la segunda parte del siglo introdujeron reformas en América con el fin de reactivar la economía, agilizar el gobierno local, fortalecer el poder real frente a los criollos y eliminar abusos cometidos contra los indios. El Rey Carlos III y sus oficiales vieron en la sublevación de Túpac Amaru en 1780, así como en los muchos motines de comuneros que estallaron en la misma época, una clara señal de que el antiguo sistema de gobierno ya no funcionaba. Las reformas que ellos propusieron tenían por finalidad la renovación de un gran imperio, pero a costa de ciertas libertades y de ciertos privilegios que los criollos habían ganado, y a costa de ciertas antiguas instituciones que habían sido el sostén del imperio, sobre todo la Iglesia. En España y en América, los Borbones subordinaron la Iglesia al Estado y con frecuencia intervinieron directamente en los asuntos internos de las órdenes religiosas con el fin de asegurar el dominio de los peninsulares sobre los criollos. La expulsión de los Jesuitas en 1767 cayó dentro del contexto de esta estrategia general. Con los Borbones de la segunda parte del siglo XVIII, se eliminó el paternalismo benévolo. En su lugar se implantó el despotismo ilustrado.

Pero las reformas vinieron demasiado tarde para cambiar todo un proceso de evolución. En muchos casos las mismas reformas, realizadas con el fin de imponer más eficacia, indujeron aún más a los americanos a rechazar el sistema. Con el colapso del poder real en América entre 1808 y 1821, los dirigentes criollos intentaron llenar el vacío implantando en cada región gobiernos democráticos y constitucionales, frecuentemente tomando como modelo a los Estados Unidos o a Inglaterra. Pero la realidad social no favorecía estos experimentos democráticos: la sociedad seguía siendo colonial en su composición y su estratificación. Además, el liberalismo fue la bandera ideológica de una élite intelectual muy reducida: sacerdotes, abogados y propietarios de las capas medias. Frente a los débiles regímenes liberales, se erguían los caudillos en el siglo XIX y los militares en el XX. Ellos representaron la otra –y más antigua– tradición: la del autoritarismo y el centralismo.

Vigencia de la "tradición distinta"

Los elementos fundamentales de la tradición colonial hispánica –el paternalismo, el personalismo, la mentalidad corporativa– han vuelto a aparecer en nuevas y distintas formas a lo largo de la época republicana. Los caudillos, sean militares o civiles, representaron la reencarnación del poder personal por encima de las leyes y de las constituciones. Algunos caudillos, tales como Ramón Castilla, se destacaron por cierto idealismo: tomaron el poder con el fin de forjar una Nación desde arriba. Otros, menos idealistas, buscaron principalmente el lucro y su propio renombre.

En el siglo XX los regímenes populistas del PRI en México, de Perón en Argentina y de Getulio Vargas en Brasil han mostrado muchos de los rasgos del Estado corporativo en un molde moderno. El gobierno de Juan Velasco Alvarado en el Perú también desplegó muchas características de un corporativismo populista. En cada uno de estos regímenes ha regido una visión de sociedad que un autor ha denominado "estatismo orgánico": una mentalidad que presume que todas las partes de la sociedad deberían funcionar en armonía bajo la tutela del Estado con el fin de lograr una meta ideal común (15). El Estado (o las Fuerzas Armadas) asume el papel de tutor, guía y coordinador frente a las otras partes: organiza y dirige la participación de los partidos, los sindicatos y las distintas clases sociales con el fin de minimizar los antagonismos y las tensiones. El Estado corporativo puede ser de la Derecha, y así favorece a los sectores medios, o puede ser más de la Izquierda, y de esta forma "incorpora" a ciertos sectores de las clases populares dentro de organizaciones patrocinadas por el Estado.

Pero no es necesario referirse solamente a regímenes autoritarios. La huella de la "tradición distinta" se observa, también, en las democracias en casi toda América Latina. Debajo de las apariencias democráticas, uno encuentra vestigios de maneras de ser y tipos de comportamiento "coloniales": burocracias estatales que sólo responden al gesto autoritario generado desde arriba o que funcionan sobre la base de sobornos y favoritismos; el dominio de un partido único o de un jefe carismático; el centralismo que sofoca la iniciativa local, etc. Si a todos estos rasgos se añaden las realidades del analfabe-

---

(15) Alfred Stepan, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978).

tismo, el racismo y la falta de una conciencia cívica, entonces se puede ver que el legado colonial de América Latina es muy significativo.

EL CONTEXTO ECLESIAL: UNA IGLESIA NO REFORMADA

España y Portugal no sintieron mayormente los efectos de las dos revoluciones que transformaron las sociedades de Europa del Norte y de los Estados Unidos: la Reforma protestante y la Revolución Industrial. Aunque España se distinguía como adalid entre las naciones católicas en la lucha antiprotestante, no tuvo que enfrentar esa amenaza, por lo menos en un grado significativo, en su propio terreno. Como decía Ortega y Gasset: "No tenemos ni hemos tenido heterodoxia consolidada como fuerza histórica. La Oposición, la heterodoxia, no ha logrado formar más que una lista de *outsiders*" (16).

Por esta misma razón, el Concilio de Trento no tuvo el mismo impacto en todo el mundo católico. Aquel Concilio que duró 18 años (1545-1563) y que marcó profundamente la Iglesia durante casi cuatro siglos impuso orden y disciplina en la casa católica frente al avance de las nuevas religiones protestantes. Aunque se ocupó de clarificar muchos puntos doctrinales, su fruto principal no consistió en la proclamación de nuevos dogmas, sino en la creación de un nuevo espíritu militante dentro de la Iglesia. Las dos reformas, la de Lutero y la de la Iglesia, significaron un despertar religioso para miles de cristianos ordinarios que se vieron obligados a comprometerse decididamente en favor de uno de los dos lados. En el mundo protestante, la Biblia llegó a las masas, gracias a la imprenta de Gutenberg y las traducciones de Lutero. En el mundo católico, se difundieron los catecismos, los cuales inculcaron en los católicos una conciencia más clara acerca de su propia fe. Surgieron nuevas órdenes religiosas (dentro de las cuales destacó notablemente la Compañía de Jesús) que fortalecieron la causa católica en muchos y distintos niveles: en los seminarios, en las universidades, en las parroquias y en el campo mediante las misiones populares. Por eso, el historiador eclesiástico Jean Delumeau ha propuesto la tesis de que la lucha religiosa del siglo XVI, que desató una tenaz competencia proselitista entre los distintos bandos, de hecho significó para muchas regiones de Europa la primera verdadera evangelización, sobre

---

(16) José Ortega y Gasset, "El Sentido del cambio político español", en *Obras completas* (Madrid: Ediciones de *La Revista de Occidente*, 1969), tomo XI, "Escritos políticos", pág. 317.

todo en el campo, donde la religiosidad popular católica convivía con el antiguo paganismo (17).

Pero esta nueva militancia no fue necesariamente una respuesta únicamente al protestantismo en sí, tal como sería en el caso de los católicos dentro de la esfera de influencia protestante o en las regiones fronterizas. En Irlanda, por ejemplo, la adhesión a la antigua fe también representó una parte importante del rechazo a la dominación inglesa. En España, por su parte, la fe católica formó parte integral de la exaltación nacionalista surgida a raíz de la Reconquista. Sean los que fueren los matices particulares, en todos estos casos el Concilio de Trento llegó no como una lista de nuevas ordenanzas que cumplir, sino como una revitalización de la fe frente a una amenaza exterior. Por eso, si bien la Reforma protestante no afectó a España directamente, la Contrarreforma, en cambio, no solamente encontró resonancia, sino que reforzó el espíritu militante de la Reconquista.

La Contrarreforma en América

En América luso-hispánica, sin embargo, donde existía una situación eclesial radicalmente diferente de la de Europa, la Contrarreforma no tuvo el mismo significado. Por cierto, los grandes concilios de México y de Lima incorporaron fielmente la legislación tridentina en sus respectivos decretos (18). También se procuró enviar al Nuevo Mundo sólo aquellas órdenes religiosas que hubieran sido reformadas, tales como los Franciscanos, o en el caso de los Jesuitas, las que hubieran nacido libres de ciertas trabas que habían debilitado a las órdenes más antiguas en Europa. Sin embargo, la tarea principal que se presentó a los concilios y a las órdenes misioneras en el Nuevo Mundo no fue la reconquista de cristianos europeos, sino la evangelización de miles de indios, con una mentalidad y una cultura profundamente diferente de las de los europeos.

En el Nuevo Mundo los misioneros tuvieron que enfrentar antiguas religiones autóctonas que, sobre todo las andinas, consistían en cultos locales ba-

---

(17) Jean Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), págs. 160, 166-168. Primera edición en francés bajo el título *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (presses Universitaires de France, 1971).

(18) Ver Juan Villegas, *Aplicación del Concilio de Trento en hispanoamérica, 1564-1600: Provincia eclesiástica del Perú* (Montevideo: Instituto Teologico del Uruguay, 1975).

sados en distintos grados de animismo, panteísmo o totemismo. No tenían punto de comparación con la estructura ni con el contenido filosófico del catolicismo. Por eso, José Carlos Mariátegui expresó su opinión de que no hubo una verdadera evangelización, precisamente porque los indios no se resistieron demasiado a la nueva religión. Al aceptar el cristianismo con pasiva docilidad, no lo asimilaron con mucha profundidad (19). Sin duda este juicio encierra una verdad; pero también peca de simplismo. El movimiento mesiánico de Taki Onqoy, ciertamente, pone de manifiesto el hecho de que hubo resistencia (20). Pero también abundan señales de que hubo una profunda aceptación del cristianismo en el siglo XVI. Entre otras manifestaciones, se puede subrayar la espontaneidad y el fervor con que miles de indios abrazaron el culto mariano en toda América Latina (21).

Tal vez la polémica acerca de la evangelización o no de los indios en el siglo XVI nunca se resolverá para la satisfacción de todos. Por un lado, para apoyar la tesis de que el cristianismo no penetró más allá de la superficie algunos presentan como pruebas las campañas para extirpar la idolatría o las repetidas advertencias en los concilios contra los lapsos a "los antiguos ritos gentílicos". Otros, en cambio, para afirmar la tesis de que los neófitos indígenas o negros se convirtieron profundamente al cristianismo, aunque también en el proceso hayan añadido sus propios matices originales, destacan fenómenos populares como el culto en torno a la Virgen de Guadalupe o la devoción al Señor de los Milagros (en el caso de los esclavos negros) (22). Sea cual sea el saldo final de este debate, un hecho permanece indiscutible: una vez que la Iglesia se había establecido y la primera etapa de la evangelización había terminado, ya no quedaba otra religión importante que rivalizara con la católica en todo el continente.

---

(19) Jose Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (11a. ed., Lima: Empresa Editora Amauta, 1967), pág. 150.

(20) Sobre el culto de Taki Onqoy, ver Marco Curatola, "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La Visión de un pueblo invicto", *Allpanchis* X (1977): 65-92; Steve Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640* (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1982), págs. 51-71.

(21) Víctor Andrés Belaunde, *La Realidad nacional* (4a. ed., Lima: Banco Internacional del Perú, 1980), págs. 92-93.

(22) Para un estudio más completo de este tema, ver Manuel Marzal, *La Transformación religiosa peruana* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983).

La falta de una conciencia eclesial

La ausencia de una amenaza interior o exterior fue una de las notas claves que caracterizan a la Iglesia colonial de América Latina y la distinguen de la Iglesia europea y de la norteamericana. No surgió en la época colonial ninguna fuerza organizada que hiciera la competencia a la Iglesia. La Inquisición, ante la ausencia de grupos auténticamente heterodoxos –judíos, moros o protestantes– se dedicó a investigar los lapsos en la moral pública o las actividades políticas de los criollos. Por cierto, las campañas para extirpar idolatrías en los siglos XVI y XVII representaron una especie de inquisición para la población indígena. Pero, formalmente, los indios fueron considerados no aptos para ser juzgados ante el Santo Tribunal.

Si bien casi todos los latinoamericanos en el momento de la Independencia profesaban el catolicismo, aquella profesión no había pasado por la experiencia de la persecución ni enfrentado un sistema rival que cuestionara sus postulados básicos. El problema más grande que se presentó fue el de un liberalismo incipiente que identificaba el nacionalismo con el rechazo a la injerencia papal en los asuntos internos de las nuevas repúblicas. No hubo, en cambio, un rechazo del catolicismo en sí, ni muchos menos. Pero la ausencia de un desafío a la religión encerraba peligros para el futuro. En la Colonia y durante las primeras décadas de la vida republicana no se distinguía entre ser "católico" y ser miembro de la sociedad civil. Por eso no existía una conciencia que percibiera la lealtad a la Iglesia como un elemento importante de la fe. Pero cuando surgieron grupos que representaron algún tipo de "competencia" ideológica o religiosa, porque predicaron nuevos valores fundamentales de la vida, la Iglesia encontró que no contaba con los suficientes recursos espirituales o psicológicos para movilizar a la gran masa de los fieles en su defensa. Generalmente, la tendencia fue el defenderse mediante el recurso al poder político o a la denuncia, pero no mediante una profundización del propio catolicismo.

Por eso, una de las tareas más importantes que la Iglesia comenzó a asumir a partir de la segunda parte del siglo XIX fue la elaboración de un sentido de su propia identidad. Al mismo tiempo, se esforzó en inculcar en los fieles un sentido de pertenencia a la Iglesia. Este último cometido ha sido muy difícil de alcanzar porque tres siglos de conformismo externo habían fomentado la creación de un catolicismo formal, sin un espíritu eclesial profundo, salvo en algunas personas y en algunos grupos excepcionales. En este sentido la

presencia de los diferentes grupos de "oposición" ha servido para que la Iglesia tomara conciencia de su propia debilidad y reaccionara formando a los fieles para que asumieran la responsabilidad de su propia religión.

Por esta razón, los distintos grupos de católicos militantes que han surgido en el siglo XIX, y sobre todo la Acción Católica en los años 30 y 40 de este siglo, han aportado lo que faltaba en la Iglesia colonial: un espíritu combativo y una conciencia de pertenencia. Posteriormente, en otro contexto histórico, las distintas comunidades de cristianos comprometidos que han surgido después del Vaticano II en los pueblos jóvenes, en ciertas parroquias más dinámicas de la clase media y en algunas diócesis rurales (sobre todo en el Sur Andino) representan la culminación de un largo proceso histórico. En estos grupos se puede observar una entusiasta participación en la liturgia y en las actividades parroquiales así como un empeño constante para profundizar su fe en todos los niveles, espiritual e intelectualmente. Para ellos la práctica de la religión y el pertenecer a la Iglesia son valores conscientemente internalizados. Estos grupos, sin embargo, todavía son relativamente pequeños y dispersos. Más allá de ellos existe una gran masa de creyentes cuyo catolicismo no pasa de ser un sentimiento religioso impreciso que no lleva a un mayor compromiso con la Iglesia que la recepción de ciertos sacramentos básicos, tales como el bautismo o el matrimonio.

LA IGLESIA Y EL LEGADO COLONIAL

Conviene señalar ahora las distintas maneras en que los dos contextos, el social y el eclesial, han afectado a la Iglesia latinoamericana en su desarrollo posterior. Podemos reunirlas en cinco áreas más o menos relacionadas.

(1). *Una vida institucional débil*

En el siglo XVI la Iglesia fue impuesta desde arriba. Aunque los indios, los negros y los criollos fueron incorporados a la Iglesia, y se puede hablar de una Iglesia "peruana" en el momento de la Independencia, la Iglesia seguía siendo fuertemente dependiente del poder político hasta el final de la Colonia. Como patrón de la Iglesia, el Rey nombraba a los obispos y a otras autoridades, daba el *pase* para los misioneros que iban al Nuevo Mundo, cobraba los diezmos, aprobaba los estatutos de las cofradías etc. La Iglesia fue una corporación dentro de la sociedad. Los sueldos de los obispos y de los curas fueron pagados por el Estado. Los clérigos contaban con ciertos privilegios propios

de su estamento, tales como el fuero eclesiástico. En la segunda mitad del siglo XVIII, los Borbones intentaron reformar la Iglesia igual que a las demás instituciones de la sociedad. Pero lo que el Rey consideraba como una reforma constituyó para otros una mayor subordinación de la Iglesia al Estado. Los ejemplos de esta acentuación del poder real sobre la Iglesia son numerosos: la expulsión de los Jesuitas, la alternativa, la utilización de la Inquisición para investigar las actividades del clero criollo, el nombramiento de obispos que compartieran la mentalidad de los Borbones, etc.

La imagen de una Iglesia monolítica, singularmente eficaz y todopoderosa es, como lo ha señalado el sociólogo Iván Vallier, un mito (23). En realidad, la Iglesia colonial funcionaba dentro de grandes restricciones y limitaciones de todo tipo: políticas, sociales y geográficas. La espina dorsal que dió cohesión y unidad a la Iglesia esparcida por los inmensos territorios que constituyeron el imperio fue el Rey. Dentro de la Iglesia había hombres de notable carácter como los obispos peninsulares Chávez de la Rosa en Arequipa o Martínez de Compañón en Trujillo o el criollo Moscoso y Peralta en el Cusco. Pero estos hombres fueron escogidos no solamente por sus dotes de piedad, sino, también, porque se adecuaban al perfil de un alto funcionario de los Borbones: inteligente, eficaz y leal.

Además, por debajo de la superficie había serios antagonismos que corroían su vida interior. Desde fines del siglo XVII, los religiosos criollos y peninsulares se hacían la competencia abiertamente para tomar la dirección de los conventos y de los monasterios. La misma rivalidad entre criollos y peninsulares se desató en el seno del clero secular para ocupar puestos de importancia en los cabildos diocesanos. El propio Chávez de la Rosa fracasó en su intento de reformar el convento de Santa Catalina a causa de la oposición de parte de las monjas y de la sociedad arequipeña que las apoyó frente al obispo (24). Desde luego, la Inquisición, que investigó las actividades de Toribio Rodríguez de Mendoza y de otros eminentes criollos, dividió todavía más a la Iglesia.

---

(23) Iván Vallier, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina* (Buenos Aires, Amorrortu editores, 1970), págs. 39-41.

(24) Mary A. Y. Gallagher, "Imperial Reform and the Struggle for Regional Self-Determination: Bishops, Intendants and Creole Elites in Arequipa, Peru (1784-1816) (New York, City University of New York, tesis doctoral, 1978), págs. 85-110.

La dispersión geográfica fue otro factor que impedía el establecimiento de lazos fuertes entre la jerarquía y los feligreses. Los obispos coloniales y los del siglo XIX apenas lograron visitar un mismo pueblo o una misma doctrina una vez en su vida. El contacto real de miles de campesinos en la Sierra con la Iglesia fue mediante el cura doctrinero, el cual estaba frecuentemente ausente. Aparte de este contacto limitado, no tenían mayor identificación con la Iglesia.

La Independencia sirvió para revelar la debilidad interna de la Iglesia: los obispos fueron expulsados o renunciaron bajo presión; los curas liberales apoyaron medidas para controlar o reformar a los religiosos; los distintos gobiernos republicanos asumieron el derecho de patronato y así abortaron cualquier tendencia en la Iglesia hacia la autonomía frente al Estado. Sin embargo, la misma Iglesia no aprovechó el momento para distanciarse del poder político y forjar una identidad más propia. Antes bien, aceptó el patronato nacional como una condición necesaria para reorganizarse y para recobrar algunos de sus antiguos privilegios.

Por otra parte, a lo largo del siglo XIX la Iglesia buscó en Roma un contrapeso a la dependencia del Estado. La lealtad militante al Papa significó, para muchos católicos, una manera de afianzar a la Iglesia frente a un liberalismo cada vez más agresivo. Pero esta política, sin duda necesaria en el momento histórico, reforzó la tendencia hacia la dependencia externa. En un sentido, el Papado vino a ser la "espina dorsal" que faltaba a la Iglesia colonial. Sin embargo, no por eso surgió entre la gran masa de fieles un sentido de profundo compromiso con la Iglesia. La unidad básica de pertenencia seguía constituida por los grupos asociados: la cofradía o la hermandad, no la parroquia. Estas asociaciones piadosas giraban en torno de una imagen o de una devoción particular, pero no de la "Iglesia" en sí.

Los obispos, los sacerdotes y los religiosos que constituyeron la Iglesia "oficial" no mandaban sobre una Iglesia unida, compacta y uniforme. En realidad, la Iglesia consistía en pequeños núcleos de fieles practicantes y, más allá de ellos, en una masa de cristianos vagamente identificados con el catolicismo mediante ciertos signos exteriores y ciertas prácticas piadosas. Tampoco se puede hablar de un control monolítico dentro de la Iglesia "oficial". En el campo y en la Sierra, el cura doctrinero en la época republicana fue una figura solitaria, formalmente obediente; pero en la práctica acostumbraba a vivir su propia vida, que frecuentemente incluía el concubinato y otras prácticas

prohibidas por la Iglesia. Muchos de los problemas que afronta la Iglesia no se deben a la mera falta de obediencia en sí, sino –más fundamentalmente– al bajo nivel humano y cultural del clero.

(2). *Una Iglesia fraccionada*

La Iglesia es una de las pocas instituciones que abarca todas las razas, todas las clases sociales y todos los estratos culturales. Aunque predica la unión de todos y no excluye a nadie, de hecho las mismas divisiones que caracterizan a la sociedad peruana en general se manifiestan en el interior de la Iglesia. La Iglesia colonial fue un mini-modelo de la sociedad corporativa: había un clero alto y un clero bajo, criollos e indios, ricos y pobres. Los puestos más altos se reservaban para los peninsulares o para los criollos de confianza. Raras veces se ordenaba a los indios y los mestizos podían ascender en la carrera eclesiástica sólo con dificultad. En la República, la Iglesia no admitía la existencia de semejantes divisiones, pero la sociedad impuso las suyas. Por ejemplo, han surgido dos cleros en el Perú sobre la base de criterios puramente sociales. Por un lado, un clero mejor formado y culto, provenientes de las clases medias y altas o del extranjero, por el otro, un clero de clase popular o de provincia, con menos formación y menos "prestigio" que el otro.

En general los católicos militantes de los siglos XIX y XX se conformaban de grupos de las clases alta y media, mientras que el campesinado vivía casi totalmente al margen de esta Iglesia más "oficial". Desde la Segunda Guerra Mundial, en casi todas las ciudades han aparecido tres "Iglesias", cada una con rasgos sociales muy distintos: en el centro, la Iglesia más tradicional; en los barrios más acomodados, la más "moderna"; y en los pueblos jóvenes y en el campo, la más "popular". La así llamada "Iglesia popular" no es únicamente un movimiento teológico, sino un hecho social: los cristianos que la conforman pertenecen a las clases económicamente más pobres. La proyección de las distinciones clasistas y raciales en el seno de la Iglesia no responde a ningún planteamiento teológico ni al deseo de la propia Iglesia. Son, más bien, realidades impuestas por la sociedad en la que existe la Iglesia que condicionan su comportamiento y limitan sus posibilidades para actuar.

(3). *La relación de "patrón-cliente"*

En la Iglesia colonial el cura doctrinero asumía el rol de patrón frente a sus feligreses indígenas, hasta inclusive en el acto de repartir bienes entre ellos con el fin de aumentar sus ingresos. Pero también la Misa, los sacramentos y

los ritos menores (bendiciones y responsos) se convertían en "mercancía" para vender: el cura exigía estipendios y derechos por sus servicios como si fueran transacciones comerciales. Por eso, el cura de la Sierra que pedía sumas exorbitantes por la fiesta anual en los pueblos mantenía una relación de patrón frente a los comuneros o campesinos, los cuales se convertían en "clientes". En algunas parroquias y doctrinas, el párroco trataba autoritariamente a sus feligreses como si fueran suplicantes que pedían un favor ante un burócrata civil.

En la sociedad colonial, el sacerdocio se percibía más como una carrera que como una vocación. El eclesiástico se convertía en un profesional que rendía ciertos servicios (como capellanes o párrocos) que el público debía pagar para recibir. Por esta razón, un problema que se presentaba en la Iglesia colonial era la dificultad para discernir entre una vocación verdadera y una motivada por el interés económico o el "status" social. En un estudio sobre los curas de Lima entre 1750 y 1820, el P. Antonine Tibesar ha demostrado que con frecuencia lo religioso fue sólo un factor entre otros que entraron en la decisión de abrazar el estado eclesiástico. Según el testimonio de los propios curas, sólo 10 de 57 se habían hecho sacerdotes motivados por un deseo de servir a los demás. En cambio, 31 de los restantes afirmaron que el sacerdocio significaba para ellos una manera segura de ganarse la vida y de mantener cierto "status" social (25). De una manera similar, en toda la época republicana los directores de los seminarios han manifestado su preocupación por el hecho de que muchas familias, generalmente de la clase baja, empujaban a sus hijos hacia el sacerdocio o hacia la vida religiosa con el fin de asegurar su futuro económico.

Al depender excesivamente de un sistema que garantizaba su posición en la sociedad, la Iglesia corría el peligro de convertirse en una burocracia dependiente, donde el sacerdote funciona como un profesional de carrera o como patrón ante sus clientes.

(4) *El divorcio entre la Iglesia y religión*

En América Latina muchos hombres se confiesan "católicos", pero muy pocos practican con todo rigor los requisitos mínimos (la Misa dominical, por

---

(25) Antonine Tibesar, "The Lima Pastors, 1750-1820: Their Origins and studies as Taken from their Autobiographies," *The Americas* XXVIII (Julio de 1971): 49-50.

ejemplo) del catolicismo. Sin duda, el bajo número de católicos practicantes se debe en parte a un fenómeno común a todo el mundo católico: la secularización. Sin embargo, también se debe agregar que el propio catolicismo español fomentaba una práctica religiosa individual y disgregada de la Iglesia oficial. La Iglesia oficial, en la actualidad como en la Colonia, celebra misas "oficiales" a las que asisten autoridades eclesiásticas y civiles, así como una masa indiferenciada de fieles. En muchos casos se trata de una participación un tanto formal con ocasión de una fiesta nacional o de otra celebración pública. En cambio, la verdadera práctica religiosa se encuentra en las cofradías, las hermandades, las procesiones y las devociones populares. En la cofradía colonial se reunían personas de un mismo estado social o de una misma profesión. En el mundo más privado y más exclusivo de la cofradía o de cualquier otra asociación piadosa, uno encontraba más sentido espiritual que en el culto más "oficial".

La cofradía o la hermandad reflejaba en una escala menor la realidad del mundo corporativo colonial: había cofradías para los criollos de elevado "status" social (Nuestra Señora de la "O"); otras, para los mestizos; otras, para los indios; y otras, para los esclavos negros (el Señor de los Milagros). Aunque los practicantes de la religiosidad popular no siempre van regularmente a la Misa dominical, participan fielmente en las procesiones o devociones en honor de San Martín de Porras, del Señor de Mayo, de Nuestra Señora de Chapi, etc. Son personas muy religiosas, pero no necesariamente muy vinculadas a la Iglesia institucional. En distintos momentos de la época republicana, la Iglesia ha intentado fomentar una piedad más eclesial, tal como la devoción al Sagrado Corazón. Pero la tradición y una larga historia de individualismo se oponen a estos esfuerzos.

(5) *El divorcio entre ética y religión o entre normas públicas y práctica real*

La sociedad colonial imponía patrones de conducta y normas éticas a toda la población. Este conformismo externo fue una necesidad para una sociedad "invertebrada", que no había nacido orgánicamente desde abajo. Cuando la Iglesia obligaba a los indios a que asistieran a la Misa en las doctrinas, sólo cumplía con los requisitos de una política oficial, aprobada y sostenida por la inmensa mayoría del resto de la población. La Inquisición, que fue más un instrumento del Estado que de la Iglesia, velaba por la conducta moral de los curas y de los fieles ordinarios con el fin de proteger la estabilidad de toda la sociedad. Una consecuencia de esta imposición rígida de normas éticas fue la

tendencia hacia el "criollismo" en la conducta y en la práctica real. El soborno nació en parte como una respuesta a la arbitrariedad y a la torpeza de una burocracia centralista y autoritaria. Pablo Macera ha notado este mismo fenómeno en la conducta sexual en la época colonial. Aunque todo el mundo aceptaba el ideal católico de un matrimonio estable, la situación económica a veces obligaba a un hidalgo a contraer un matrimonio de conveniencia, al mismo tiempo que mantenía relaciones con una mujer que verdaderamente deseaba (26). El propio Virrey Amat y Junient tenía su amante, la "Perricholi".

Desde luego, la rigidez de la ley no fue la única causa de esta "ética criolla". La promiscuidad entre las clases populares, por ejemplo, también fue producto de la inseguridad económica, la falta de formación y el machismo. El machismo, a su vez, es una actitud generalizada en una sociedad que margina a la mujer pobre y sobreprotege a la mujer de clase alta. La moral social de la Iglesia se estrella contra una sociedad tradicional que propicia la inestabilidad y el machismo. Finalmente, la desvinculación entre la religión y la ética se nota especialmente en el mundo de los negocios, en la política y en la burocracia estatal. En una sociedad fraccionada en partículas no existe sino en forma muy embrionaria una conciencia de "bien común" o de "Nación". En semejante sociedad, la única falta ética grave que uno percibe es la de no cumplir con sus obligaciones con la familia, con sus amigos, con los miembros de su propio partido, etc. En cambio, es capaz de practicar otro patrón ético frente al gran público anónimo.

La Iglesia colonial estuvo tan estrechamente identificada con el "status quo" que su palabra carecía de eficacia para influir en la conducta de muchas personas que, sin embargo, se consideraban "católicas". Para ellas, cierta indiferencia frente a las normas morales de la Iglesia no fue sino una extensión de su resistencia pasiva frente a las leyes civiles. Los valores que no nacen desde adentro, sino que son impuestos desde afuera, pronto pierden su capacidad para influir en la conducta de las personas, sobre todo cuando desaparecen los controles sociales que obligaban al cumplimiento de dichos valores. De otro lado, el resurgimiento del "sentido de Iglesia" en las comunidades cristianas actuales también va acompañado por una nueva sensibilidad hacia la moral personal y social.

---

(26) Pablo Macera, *Trabajos de historia* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977), Vol. 3, "Sexo y coloniaje", págs. 297-352.

ETAPAS DE EVOLUCION, SIGLOS XIX-XX

La Iglesia de la época republicana estuvo profundamente marcada por la experiencia colonial. Con el fin de presentar una visión general del proceso por el que la Iglesia ha evolucionado desde la Independencia, se empleará un esquema interpretativo, inspirado en un modelo hecho por Iván Vallier para toda América Latina, que resalta los rasgos más característicos de cada período (27). Se debe señalar, además, que como se trata de un proceso de evolución, muchas características de una etapa determinada pueden continuar subsistiendo en la siguiente etapa: No hay en ésta cortes radicales, sino más bien, cambios ambientales en los que se acentúa una u otra tendencia que ya se había insinuado en una etapa anterior. Un tanto arbitrariamente, podemos concebir el proceso de evolución dividido en las siguientes seis etapas:

(1) *Crisis y restauración (1821-1855)*

Después de la Independencia, la Iglesia sufrió una serie de crisis. No obstante, en general, no perdió su "status" privilegiado en la sociedad. Los distintos gobiernos republicanos reclamaron para sí el derecho de patronato sobre la Iglesia y provocaron de esta manera una crisis en la jerarquía: durante un período de entre 15 a 20 años la mayor parte de las diócesis estuvieron vacantes. Al mismo tiempo, los liberales intentaron reformar la vida religiosa cerrando numerosos conventos y obligando a muchos religiosos a abandonar su estado para pasar al clero secular. Económicamente, la Iglesia se empobreció bastante a raíz de la guerra de la Independencia.

En general, sin embargo, el ataque liberal fue relativamente suave. Los liberales de esta época eran regalistas doctrinarios, pero no anticlericales ni mucho menos antirreligiosos. Su propósito fue controlar la Iglesia con el fin de ponerla al servicio de la nueva República. Se opusieron a la injerencia del Papado en asuntos internos de la Nación; en cambio, aceptaron la figura del Papa como un símbolo de unión para los fieles. Casi todos aprobaron los ar-

---

(27) Iván Vallier, *Catolicismo, control social y modernización . . .*", págs. 106-107. Aunque se han incorporado algunas de las ideas fundamentales de Vallier en el presente esquema, no obstante se ha modificado la periodificación así como la nomenclatura para describir los distintos períodos a fin de reflejar la realidad peruana e incluir ciertos nuevos enfoques que han aparecido desde la obra de Vallier.

tículos constitucionales que establecían a la Iglesia como la única protegida y favorecida por el Estado. Los diezmos seguían en vigencia.

Esta etapa de desorientación inicial terminó con la restauración de los obispos, la cual comenzó en la década de los años 30 y continuó en los siguientes. Los caudillos conservadores como Orbegoso (1833-1836) y Echenique (1851-1854), y uno que se distinguía más bien por su sentido pragmático, Ramón Castilla (1845-1851, 1855-1862), tenían un interés positivo en restaurar la Iglesia como una fuerza estabilizadora en la sociedad. El llamado al orden que formuló Bartolomé Herrera en su oración patriótica del 28 de julio de 1846 resonó en muchos peruanos cansados de los interminables conflictos entre los caudillos y desilusionados a causa del poco progreso logrado por los liberales doctrinarios.

La política de los obispos y de otros dirigentes eclesiásticos en esta etapa consistía en reorganizar la Iglesia primero y luego en lograr que ella recuperara, en lo posible, la misma posición que había ocupado en la sociedad colonial. Los principales arquitectos de esta política fueron Francisco Javier de Luna Pizarro (Arzobispo de Lima, 1845-1855), José Sebastián de Goyeneche (Obispo de Arequipa, 1818-1860; Arzobispo de Lima, 1860-1872) y Bartolomé Herrera (Obispo de Arequipa, 1860-1864). Bajo Luna Pizarro, la Iglesia logró cierta independencia frente al Estado, aun dentro de las limitaciones impuestas por el patronato. Se abrió de nuevo el Seminario de Santo Toribio, que pronto se llenó de aspirantes a la carrera eclesiástica. Al mismo tiempo, se marginó de la Iglesia al clero liberal que se había aliado a los políticos de la misma tendencia. Además, hubo un resurgimiento de la religiosidad tradicional en la década de los años 40. A los veinte años de la crisis de la separación de España, la Iglesia fue plenamente restaurada: más conservadora, pero intacta.

La Independencia no representó, por lo tanto, una crisis insoportable para la Iglesia. El liberalismo, que fue la doctrina de una élite muy pequeña, no afectó mayormente a las clases populares. Tampoco hubo un cuestionamiento de realidades estructurales ni de valores más profundos. La Iglesia seguía ejerciendo una gran influencia sobre todas las clases sociales. Aunque formalmente se había visto obligada a aceptar un "modus vivendi" con el nuevo Estado nacional, de hecho informalmente seguía manteniendo patrones de conducta típicos de la época colonial en sus relaciones con el pueblo. En el campo, lejos de las ciudades, los curas de doctrinas seguían cobran-

do las primicias, llamando a la gente a la Misa e influyendo en la vida diaria como si la Independencia nunca hubiera sucedido.

(2) *La Iglesia militante (1855-1930)*

A mediados de la década de los años 50, los liberales se volvieron más abiertamente anticlericales. En la Convención de 1855-1856, intentaron eliminar algunos de los privilegios de los que todavía gozaba la Iglesia, tales como los diezmos y el fuero eclesiástico. Además, propusieron separar la Iglesia del Estado. Este nuevo ataque provocó una ola de protestas de parte de la jerarquía, del clero y de muchos fieles. Arequipa se convirtió en el centro del movimiento antiliberal, que acabó obligando al Presidente Castilla a repudiar las medidas más radicales de la Convención. En 1860 se compuso una nueva Constitución, que era de tono más conciliador porque incorporó medidas liberales y conservadoras a la vez. Aunque Bartolomé Herrera, a la sazón Presidente del Senado, rehusó firmarla porque la consideraba demasiado liberal, la Carta de 1860 de hecho representó una victoria para la Iglesia porque mantuvo su "status" legal privilegiado como la única religión reconocida y protegida por el Estado. Además, el delicado problema del patronato se resolvió, al menos por el momento, cuando el Papa Pío IX publicó una Bula en 1874 en la que reconoció ciertos derechos del Estado peruano, los que, de hecho, ya había venido ejerciendo desde el restablecimiento de los obispos. En 1880, Nicolás de Piérola dio el "Exequatur" por el cual se ponía en vigencia el acuerdo establecido en el documento papal. Aunque nunca se ha celebrado un concordato formal entre la Santa Sede y el Gobierno peruano, la Bula de 1874 de hecho ha servido como una especie de concordato.

Aunque no lograron todas sus metas, en otras ocasiones, los liberales volvieron a proponer legislación que, si bien no fue directamente anticlerical, fue vista por la Iglesia como una incursión en su esfera de competencia. En 1867 intentaron imponer otra Constitución, de corte radical, pero que tuvo poca duración. En otras enmiendas y leyes tuvieron más éxito: la laicalización de los cementerios en 1869; el matrimonio civil para los no católicos en 1897; la libertad de realizar el culto público para todas las confesiones en 1915, la obligatoriedad del matrimonio civil y el derecho al divorcio en 1930 (28).

---

(28) Para una visión general de la legislacion republicana que ha afectado a la Iglesia, ver J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America* (2ª ed.; Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966), págs. 160-178.

Pero estos logros liberales en sí no fueron la causa de un incremento de indiferencia e inclusive de hostilidad hacia la Iglesia en los años posteriores a la derrota en la Guerra con Chile. Sobre todo el positivismo, que surgió como una respuesta al pesimismo generalizado, tuvo un impacto importante en las clases altas y medias. Para ellas, las ideas de Comte y Spencer representaron una solución al atraso social del Perú. En San Marcos, en 1894, Javier Prado disertó sobre los males que el Perú había heredado de la dominación colonial. Entre otros, resaltó el "fanatismo" y el oscurantismo del catolicismo español. También en esta época los masones, ahora más numerosos, desplegaron considerable fuerza. En muchas casas de las clases altas y medias se notaba un enfriamiento de actitudes hacia la religión. Frecuentemente la religión se convirtió en una barrera: los esposos y los hijos se volvían indiferentes, mientras las esposas y las hijas seguían practicando la religión. Hacia fines del siglo, los anarquistas comenzaron a diseminar la crítica antirreligiosa (más precisamente, anticatólica) de González Prada, en medio del incipiente movimiento obrero.

Finalmente, el protestantismo se volvió más confiado en sí y comenzó a hacer proselitismo en público. En 1890 el predicador argentino Francisco Penzotti se convirtió en un caso célebre cuando fue encarcelado por violar el artículo 4 de la Constitución, el cual prohibía el culto público para los no católicos. Penzotti fue absuelto y muchos otros misioneros comenzaron a entrar al país. Desde el comienzo del siglo, los adventistas se constituyeron en el grupo misionero más importante. Ellos enviaron pastores y educadores al Altiplano. La eliminación del artículo 4 en 1915 provocó mucha oposición de parte de la Iglesia.

Frente a estas tendencias —un liberalismo más agresivo, un positivismo antirreligioso y un protestantismo más proselitista— la Iglesia adoptó una postura mucho más "militante". Por primera vez existían grupos organizados que propugnaban valores ideológicos y religiosos en abierta competencia con los sostenidos por la Iglesia. La unidad cultural y religiosa del Perú se había quebrado, aunque todavía las nuevas tendencias sólo afectaban a grupos relativamente pequeños. En respuesta, los obispos convocaron a los fieles para que defendieran a la Iglesia y se organizaran políticamente con el fin de eliminar (o al menos controlar) las nuevas amenazas.

La reacción de la Iglesia se manifestó en varios y distintos niveles a la vez. En primer lugar, se robustecieron los lazos con el Papado. En la época colonial, el Papa había sido una figura simbólicamente importante, pero lejana;

ahora, se convirtió en un símbolo de la causa católica frente al liberalismo. En segundo lugar, los obispos y los fieles recurrieron al poder político para defender sus intereses. En distintos momentos, la Iglesia patrocinó sociedades y partidos políticos que surgieron con el fin de expresar la posición católica en el Congreso. Además, apoyó abiertamente a ciertos mandatarios (a Nicolás de Piérola, a José Pardo y a Augusto B. Leguía) que respetaran sus privilegios y fomentaran sus obras. En tercer lugar, la Iglesia propició la venida al Perú de muchas nuevas congregaciones y órdenes religiosas para que asumieran ciertas responsabilidades urgentes, tales como la creación de colegios católicos o el cuidado de parroquias abandonadas en la Sierra. La fundación de la Universidad Católica en 1917 representó una parte importante de este esfuerzo para ofrecer una formación católica frente al indiferentismo o a la prédica antirreligiosa en las escuelas nacionales. En cuarto lugar, distintos clérigos y laicos dieron origen a una prensa católica con el fin de exponer el punto de vista de la Iglesia y criticar las tendencias liberales. Finalmente, en quinto lugar, se infundía la propia religiosidad con los sentimientos de la nueva militancia. A manera de ejemplo, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, difundida ampliamente por los Jesuitas justamente en esta época, simbolizaba la protesta de la Iglesia frente al racionalismo y a la indiferencia.

Sin embargo,este despliegue de acción de parte de la Iglesia también puso de manifiesto sus debilidades más profundas. Si bien logró reorganizar su estructura externa en los años posteriores a la Independencia, también descubrió que no contaba con suficientes recursos internos para enfrentar una crisis de valores ni para movilizar a los católicos en forma masiva en su defensa. No existía una honda conciencia de identificación con la Iglesia como consecuencia de haber enfrentado un rival ideológico o religioso (el protestantismo) o de haber sido perseguida. Más bien, la Iglesia intentó organizar la lucha mediante alianzas con grupos de poder o con el propio Gobierno. Frente al protestantismo, por ejemplo, no se esforzó en revisar su propio mensaje religioso ni la forma pastoral como era presentado. Antes bien, avanzó su causa en el foro político o mediante manifestaciones públicas con el fin de intimidar a los pequeños grupos de evangélicos. No obstante, la Iglesia logró crear un sentido de solidaridad entre algunos grupos reducidos y así constituyó un movimiento laical incipiente. Sin embargo, aunque el concepto de "Acción Católica" existía desde antes del comienzo del siglo, la realidad no tomó cuerpo sino después de 1930.

En general, éste fue un período de retirada y de repliegue frente a fuerzas que la Iglesia percibía como hostiles. Como le faltaba una visión nueva u

original de la sociedad que pudiera haber servido como una opción, se limitó a crear un mundo "católico" aparte conformado por colegios, sociedades y partidos políticos, cofradías y procesiones. Fuera de este mundo un tanto cerrado, que giraba en torno de ciertas personas de reconocida piedad o de ciertas familias de confianza, existía el mundo "secular" de librepensadores, masonnes, positivistas y una masa de indiferentes. En el seno de las clases altas y medias surgieron dos mentalidades: la liberal-positivista y la católica-conservadora. Cada vez más fueron las mujeres las que representaban la segunda tendencia y las que practicaban la religión en público.

Además, en este período se nota mucho menor vigor intelectual en la Iglesia. Este fue consecuencia, en parte, de la escasez de sacerdotes, pero también del conservadurismo frente a los grandes problemas del día. La presencia católica en las universidades y en los círculos intelectuales se hacía cada vez más restringida. Aunque se conocía el mensaje social de la Iglesia desde el comienzo, especialmente la encíclica *Rerum Novarum* (1891), se tendió más bien a dar prioridad a la defensa de la Iglesia frente a la exigencia de promover el cambio social.

Las nuevas fuerzas que amenazaban a la Iglesia eran relativamente pequeñas y no tuvieron mucho eco en las clases populares. Sin embargo, había otros factores que sirvieron para limitar la influencia de la Iglesia en el campesinado y en la nueva clase obrera: el fin del control social y la escasez de sacerdotes. Esta pérdida de influencia comenzó con la eliminación de los diezmos o las primicias. Asimismo, la Iglesia iba perdiendo su capacidad para convocar a los campesinos, sobre todo a la población indígena más apartada, para que asistieran a la Misa o recibieran los otros sacramentos en la doctrina. Las migraciones de la Sierra a la Costa o hacia las regiones mineras en la segunda mitad del siglo XIX aceleraron esta pérdida de control. Finalmente, fue durante este período cuando la crisis de la escasez de sacerdotes se agudizó marcadamente: en toda la Sierra y en el Altiplano hubo un abandono de muchos curatos.

La culminación de esta etapa se produjo en el Oncenio (1919-1930), período caracterizado por los esfuerzos de parte del Presidente Leguía por estrechar los lazos entre el Estado y la Iglesia. Por su parte, el Arzobispo Emilio Lissón devolvió recíprocamente el gesto y nunca perdió oportunidad para afianzar públicamente este apoyo mutuo. La frustrada consagración del Perú al Sagrado Corazón en 1923 simboliza, tal vez mejor que cualquier otro ejem-

plo, la fuerza y la debilidad de la "Iglesia militante". Por un lado, fue una Iglesia capaz de convocar a un gran número de fieles, pero de otro, incapaz de servir como símbolo de unión nacional a causa de su excesiva dependencia del poder político y de su identificación con ciertos sectores de la alta sociedad. Fue una Iglesia agresiva en sus campañas contra sus rivales, pero inmovilizada en una postura pastoral tradicional que ya no atraía a muchas personas, especialmente a los hombres con una mentalidad más moderna y más crítica frente al orden establecido.

(3) *El laicado militante (1930-1955)*

Durante esta etapa, en medio de mucha agitación social y bajo el impacto de las ideologías del aprismo y del marxismo, la Iglesia reaccionó enfatizando mucho más el papel del laico como defensor de la Iglesia y como portavoz de la causa católica. El movimiento laical tenía sus raíces en el siglo XIX, pero los primeros esfuerzos no contaban con una firme disciplina interior, pronto perdieron el momentum y se convirtieron en un movimiento de pequeños grupos de damas y caballeros de las clases altas y medias. El Oncenio marcó el fin de una etapa políticamente importante en la vida republicana; también señaló el fin de la "Iglesia militante" tradicional. Los obispos que más se destacaron en este nuevo período, Mariano Holguín en Arequipa y Pedro Pascual Farfán en Lima respaldaron la iniciativa para dinamizar y expandir el movimiento laical. El Congreso Eucarístico de 1935 marcó el apogeo de la nueva militancia. Miles de hombres y mujeres se movilizaron en las calles de Lima para profesar su fe públicamente. De este congreso nació la Acción Católica peruana, que durante muchos años mantuvo una vida vigorosa y que creó un sentido de participación eclesial en muchos católicos, sobre todo de las clases medias. Las figuras que más se destacan como paladines de la causa católica eran Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva-Agüero.

Entre los logros más importantes de la Acción Católica se puede contar la toma de conciencia por parte de muchos católicos respecto de las enseñanzas sociales de la Iglesia. Frente al marxismo y al aprismo, los católicos adquirieron una conciencia política y social basada en su propia visión del mundo, pero estimulada por la oposición. La Universidad Católica, fundada en 1917, se convirtió en un centro del movimiento laical, pues dio ímpetu a la formación intelectual de los católicos. Sobre todo en este período se nota un cambio de actitud hacia el mundo secular: de una hostilidad cerrada hacia un esfuerzo para comprenderlo. Nació lo que Iván Vallier ha llamado la mentalidad

"misionera": una perspectiva que da prioridad a la necesidad de estudiar a un rival, religioso o ideológico, con el fin de combatirlo y de recapturar a los fieles que se hayan pasado al otro bando.

Sin embargo, la reacción de la Iglesia resolvió sólo parcialmente sus problemas. En realidad, la Acción Católica fue la obra de grupos muy reducidos y no llegó a tocar profundamente a las masas, donde todavía prevalecía la religiosidad popular. Además, el Perú se había polarizado en dos campos hostiles en el nivel de las clases politizadas: el APRA y el anti-aprismo. Políticamente, los grupos de la Acción Católica aceptaron en principio la necesidad de la reforma social, pero no encontraron un claro y bien definido espacio político propio. El APRA, con sus esquemas laicistas y estatizantes, ejercía un monopolio sobre muchos grupos reformistas de las clases medias y la Derecha oligárquica dominaba mediante el apoyo de los militares. El socialcristianismo no encontraba un canal de expresión fuera de la propia Iglesia.

La propia Acción Católica tambien sintió una crisis de identidad: entre ser una "fuerza de choque" para la defensa de la Iglesia o un instrumento para cambiar la sociedad; entre ser un siervo a disposición de la jerarquía o un agente libre para tomar sus propias iniciativas. Más profundamente, los militantes de la Acción Católica no habían sido preparados adecuadamente para su nuevo rol. No fue un movimiento eclesial con profundas raíces teológico-bíblicas. Sobre todo, no intentó crear una nueva experiencia vivencial de la fe. Se enfatizó la piedad tradicional de lealtad a la Iglesia, pero sin fomentar una verdadera participación de los laicos en la liturgia o en la planificación pastoral en las parroquias etc. Del lado positivo, sin embargo, se puede ver en la Acción Católica y en los movimientos anteriores el equivalente de la Contrarreforma en América Latina y en el Perú: la militarización de los fieles frente a un enemigo externo. Se enfatizó el uso de signos visibles, emblemas y cantos para inculcar un "esprit de corps" en los militantes y para distinguir más claramente entre los católicos practicantes y los indiferentes. En este sentido, la asistencia a la Misa y la recepción de los sacramentos, aunque no siempre fueron acompañadas por una mayor comprensión de los misterios religiosos que les daban sentido, se hacían como manifestaciones externas de fe y de pertenencia a la Iglesia.

Por otro lado, en este período hubo un despertar intelectual que, además del estudio de las encíclicas sociales, fomentaba la lectura de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino o de ciertos autores modernos tales como Jacques Maritain y Gilbert Keith Chesterton. En general, sin embargo, se for-

maba a los laicos más para la apologética racional y filosófica que para el diálogo con el opositor. Esta última disposición sería más bien propia de la época posterior al Vaticano II. Finalmente, frente al indigenismo de la Izquierda, muchos católicos militantes se identificaron con el "Hispanismo", una corriente de pensamiento que expresaba admiración por el pasado colonial y que apoyaba al Franquismo en España. El representante más importante de estas tendencias fue José de la Riva-Agüero.

Tal vez el significado mayor de la Acción Católica y de otros grupos semejantes consistía en el hecho de que rompieron con el esquema mental que presumía que todos eran católicos. Creó en una forma incipiente un laicado que se sentía obligado a asumir la responsabilidad de su propia religión en un mundo más pluralista y a veces hostil a sus propios valores religiosos. Sobre todo, impulsó a muchos laicos y sacerdotes para que cuestionaran su propia actuación en el mundo a la luz del mensaje social de la Iglesia.

(4) *La Iglesia moderna (1955-1968)*

En 1955 los obispos de América Latina realizaron la primera conferencia general continental del episcopado. Rompieron así el aislamiento nacional y dieron impulso a la creación de una Iglesia más propiamente latinoamericana. En ese mismo año, los católicos militantes en el Perú irrumpieron en el escenario político dando origen al Partido de la Democracia Cristiana. Estos y otros hechos simbolizaron el inicio de la etapa de la "modernización", es decir, un enfrentamiento de la Iglesia con el mundo "moderno", que en este contexto se define como el mundo occidental, especialmente el representado por los países más avanzados de Europa y los Estados Unidos, los cuales a partir de la Segunda Guerra Mundial marcaron el paso del mundo no socialista. Los nuevos valores imperantes eran la democracia política, el desarrollo económico, el pluralismo cultural y religioso y el anticomunismo. En Europa occidental y los Estados Unidos, había mayor diálogo entre los católicos y los protestantes de mentalidad más abierta.

Los teólogos de la modernidad –Ives Congar, Karl Rahner, Henri de Lubac, Jean Danielou, Eduardo Schillebeeckx y otros– subrayaron la necesidad de profundizar los estudios bíblicos, crear una teología más humanística y abierta al mundo no católico y volver a las fuentes de la Iglesia primitiva con el fin de efectuar una profunda reforma de la Iglesia en el siglo XX. Ya habían surgido distintos centros que realizaban experimentos con el fin de crear una liturgia más vivencial para los laicos. En 1963 el Papa Juan XXIII convocó el

Concilio Vaticano II y con ello selló el fin definitivo de la época de la Iglesia "militante" y dió comienzo a otra época que sería tan decisiva para la Iglesia en el siglo XX como lo fue el Concilio de Trento en el siglo XVI.

El Concilio significó, sobre todo, un cambio de actitudes hacia el mundo secular. Mientras Trento se había dedicado principalmente a la tarea de reordenar la Iglesia, imponiendo disciplina en su propia casa, el Vaticano II se empeñó en abrir las puertas de la casa hacia el mundo de fuera. Por eso, los temas centrales del Concilio se resumieron en palabras que se pusieron de moda: "aggiornamento", "diálogo", "pluralismo", etc. Los Padres del Concilio describieron a la Iglesia como una "luz de los pueblos" o como un "peregrino", metáforas bíblicas que enfatizaban su misión hacia el mundo no católico. En los años siguientes al Concilio, aparecieron distintas teologías de la "secularidad" que exaltaron los valores de compromiso, madurez y responsabilidad. Los teólogos protestantes Jürgen Moltmann y Harvey Cox y el católico Johannes Metz propusieron al hombre secular como modelo de cristiano. El hombre secular se distingue por su dominio de sí y de su medio ambiente, por su sentido de misión en la historia, por su optimismo acerca de sus propias posibilidades de forjar un mundo de justicia y libertad. La reforma de la liturgia y el uso del idioma vernacular reforzaron el llamado para que los laicos participaran más activamente en la vida sacramental de la Iglesia.

La etapa de la modernización coincidió en América Latina con el nadir de la crisis vocacional. Primero el Papa Pío XII y después Juan XXIII exhortaron a los católicos de América del Norte y de Europa para que enviaran personal a América Latina. En el Perú ya se habían establecido misioneros del mundo de habla inglesa, por ejemplo, los Padres de Maryknoll (desde 1943) y los Padres Columbanos. En las décadas de los años 60 y 70, hubo un aumento considerable de sacerdotes, hermanos y religiosas provenientes de los Estados Unidos, Canadá e Irlanda. Tal vez el grupo que mejor simbolizó la nueva ola misional fue el de los Padres de Maryknoll, sacerdotes y hermanos norteamericanos que crearon parroquias "modernas" en Lima y en Arequipa y que se dedicaron a trabajar también en el Altiplano (en Puno, en Juli y en otras partes). Fundaron cooperativas, instalaron redes de radio y utilizaron métodos nuevos para promover el desarrollo. El uso de "clergyman", un estilo pastoral más abierto y un contacto directo con la cultura norteamericana representaron algunas facetas de la "modernización".

Este fue, sobre todo, un período de construcción y expansión. En Lima el Primado de la Iglesia, Juan Landázuri Ricketts, que reemplazó al Cardenal

Guevara en 1955, inició un ambicioso proyecto de construcción de nuevas parroquias para alcanzar el ritmo vertiginoso del crecimiento urbano. Al mismo tiempo, el Cardenal Cushing de Boston hizo posible la construcción de varios seminarios y otras obras en todo el país. Muchas congregaciones docentes trasladaron sus colegios del centro de Lima a nuevos locales en las afueras de la Capital. En todas partes surgieron nuevos templos con un estilo arquitectónico moderno.

La modernización funcionó en una doble dirección: por un lado, significó un cambio en el rostro de la Iglesia y por el otro, una toma de conciencia acerca de los apremiantes problemas sociales. Siguiendo las pautas del Concilio, muchas parroquias renovaron sus programas de catequesis y pusieron en vigencia la nueva liturgia reformada. Surgieron nuevos movimientos orientados especialmente hacia los laicos: el Movimiento Familiar Cristiano y los Cursillos de Cristiandad. El primero enfatizó la renovación de la vida familiar y el segundo se propuso motivar a los hombres para que asumieran un compromiso más serio en la Iglesia. Al mismo tiempo, las parroquias en las barriadas y los sacerdotes, religiosos y catequistas que fueron para realizar ciertas tareas los fines de semana en ellas, comenzaron a interesarse en la problemática del desarrollo social y político. En esta época, Cáritas enviaba víveres y ropa para ser distribuidos entre los pobladores más necesitados. En los colegios religiosos, se realizaron colectas no solamente para las misiones sino, también, para las obras de la Iglesia en las barriadas.

En el orden político, los laicos de la Acción Católica y otros, motivados por la visión del vínculo entre la fe y la sociedad que se presenta en las encíclicas sociales y alentados por el pensamiento de intelectuales como el Padre Louis Joseph Lebret, se lanzaron a la acción política directa. El Partido de la Democracia Cristiana representó una respuesta de los laicos en toda América Latina al reto del subdesarrollo, de la pobreza, del analfabetismo y del dominio extranjero sobre los recursos naturales. Surgió, también, con el fin de detener al avance del comunismo y otros partidos de tendencia laicista o totalitaria. El socialcristianismo llegó a su madurez y gozó de cierto prestigio en muchos círculos intelectuales. La fusión de los términos "social" y "cristianismo", fruto de muchos años de labor previa, cobró aceptación como un binomio normal y lógico.

La propia Iglesia recogió estas tendencias modernizantes y socializantes cuando celebró la Primera Semana Social en 1959. En ella, sacerdotes y laicos, un buen número de ellos provenientes de las filas de la Acción Católica,

discutieron sobre los problemas sociales del Perú a la luz de la doctrina social católica. Monseñor José Dammert Bellido y los otros exponentes subrayaron las responsabilidades de los cristianos frente al mundo moderno. Poco después, en 1963, los obispos publicaron una carta pastoral en la que formularon un llamado para que los cristianos tomaran una mayor responsabilidad política con el fin de efectuar más cambios sociales.

Los años 50 y 60 representaron una primavera de nuevos impulsos en la Iglesia: el florecimiento de los partidos de la Democracia Cristiana, liturgias más atractivas, movimientos laicales que afectaban los valores más profundos de la vida, la construcción de nuevos templos y seminarios etc. Bien pronto, sin embargo, la Iglesia descubrió que la modernización fue tan sólo una etapa de transicion hacia un nuevo período de crisis. El momentum de las fuerzas políticas y sociales puestas en marcha desde la década de los años 50 y el impacto cada vez más incisivo de las reformas del Concilio se combinaron para socavar algunas de las bases de seguridad sobre las que descansaba la Iglesia preconciliar. Al deshacer formalmente la fachada de la Iglesia "militante", el Concilio invitó a los laicos a que tuvieran una mentalidad más crítica y pluralista y a que asumieran papeles de responsabilidad en la Iglesia y en el mundo. Pero muchos laicos no estaban preparados para actuar con tanta libertad, usando sus propios criterios. Además, muchos obispos y sacerdotes no comprendieron el espíritu del Concilio: impusieron las reformas litúrgicas, pero al mismo tiempo desanimaron cualquier participación de parte de los laicos. En esta época, significativos números de sacerdotes y de religiosas abandonaron sus respectivos estados para abrazar la vida matrimonial. La modernización como realidad sociológica o como planteamiento teológico creó un dilema para mucho personal religioso. Por un lado, se presentaban los antiguos valores del celibato, de la vida consagrada y de la obediencia incuestionable y por el otro, se estimaban ciertos valores más "modernos": el desarrollo integral de la persona en el matrimonio, el compromiso social-político y el fomento de una conciencia más crítica y madura.

En medio de la crisis generada por el Concilio, se interpuso la crisis social. La década de los años 60 fue, sobre todo, un período de grandes expectativas. La revolución cubana, la Alianza para el Progreso y las promesas reformistas de Fernando Belaúnde crearon un clima psicológico en favor de un cambio social rápido. El crecimiento de las barriadas, la guerrilla de 1965, la muerte de figuras como Camilo Torres y el "Che" Guevara, así como muchos otros acontecimientos, introdujeron una nota de suspenso y de tensión. Cada

vez más la discusión diaria giraba en torno de una disyuntiva tajante: ¿reforma o revolución?

La acentuación de lo social puso en tela de juicio algunas de las premisas básicas de la modernización. Para muchos católicos comprometidos, un mero cambio del rostro de la Iglesia no fue suficiente. Los sacerdotes extranjeros que habían emprendido la construcción de nuevas parroquias en las barriadas comenzaron a comprender la necesidad de realizar cambios estructurales en toda la sociedad. Frente a la pobreza masiva en el campo y en las barriadas, se planteó la necesidad de concebir la acción pastoral en nuevos términos: además de los sacramentos y de otras actividades espirituales, "lo pastoral" incluía el desarrollo local, el fomento de la salud y de la educacion. De esta sensibilidad social no hubo sino un paso hacia una re-evaluación de muchos presupuestos políticos.

En resumen, la etapa de la modernización significó un cambio de enfoque: de la Iglesia hacia el mundo. En la etapa de la Iglesia militante, los católicos también se habían preocupado del "mundo", pero lo hacían con el afán de combatirlo y convertirlo. Ahora, a la luz del Concilio, los nuevos militantes vieron el mundo como un escenario lleno de promesa y esperanza donde debían actuar con el fin de realizarse como cristianos.

(5) *La Iglesia social-política (1968-1975)*

En 1968 sucedieron dos acontecimientos que marcaron profundamente a la Iglesia peruana: la Conferencia Episcopal de Medellín en agosto y setiembre y la revolución militar en octubre. La primera conferencia general de los obispos latinoamericanos se realizó en Río de Janeiro en 1955. Los obispos en Río se dedicaron principalmente a la tarea de la autoorganización. La segunda gran conferencia de los obispos, en Medellín, reflejó los muchos cambios que habían ocurrido en la Iglesia desde la primera y, a su vez, representó un hito dramático. En ella los obispos se pronunciaron fuertemente en favor de la justicia social y brindaron su solidaridad a las clases marginadas de todo el continente.

Este respaldo oficial, y en un contexto tan solemne, simbolizó el fin del período de la Iglesia "moderna", que en resumen de cuentas, se había limitado a seguir las pautas de la Iglesia europea y del Concilio Vaticano II. En cambio, la Conferencia de Medellín no solamente asimiló lo positivo del Concilio,

sino además se esforzó en forjar una identidad latinoamericana propia. El espíritu de Medellín repercutió en todas las Iglesias locales de América Latina, fortaleciendo notablemente a los sectores más progresistas.

El régimen militar que se instaló en octubre de ese año dio un impulso especial al proceso de cambio. En realidad, la Primera Fase de la revolución militar, que correspondió al Gobierno del General Juan Velasco Alvarado (1968-1975), constituyó un caso único en la Iglesia latinoamericana. En el resto de América Latina, durante esa época la Iglesia tuvo que enfrentarse a regímenes militares de tendencia derechista (Brasil, Argentina, Bolivia y Chile), pero sólo en el Perú surgió un gobierno militar reformista. Además, a diferencia de las experiencias revolucionarias de México y de Cuba, donde habían surgido regímenes más o menos hostiles a la Iglesia, los militares peruanos abiertamente buscaron el apoyo de la Iglesia. Además de este hecho de orden político, había otros factores más bien sociales que se combinaron para acelerar el proceso de cambio en la Iglesia, sobre todo el crecimiento rápido de las barriadas, o los pueblos jóvenes, en torno de las ciudades costeñas.

Este período constituyó, por lo tanto, una acentuación de una de las tendencias de la etapa anterior, es decir, la preocupación por lo social. Además, en la medida en que la Iglesia respaldaba las reformas de los militares y participaba en el Gobierno mediante ciertos asesores adquirió una conciencia política mucho más marcada que en las épocas anteriores. En casi toda la época republicana, la Iglesia había entrado en el escenario político, privada o públicamente, con el fin de defender sus intereses, apoyando u oponiéndose a ciertas leyes determinadas. Ahora, en cambio, se encontró en un papel mucho más universal, como promotora o legitimadora de leyes y reformas que afectaban todas las esferas de la vida nacional: el agro, la educación, la planificación poblacional, los derechos sindicales, etc. Por lo tanto, aunque la Iglesia siempre ha sido "política", nunca había participado tan directamente en las decisiones de alto nivel ni en tantas diferentes áreas a la vez.

La participación de la Iglesia peruana en el proceso revolucionario (o "reformista" en el léxico de algunos) fue tan notable que en esos años gozó de la fama de ser una de las mas progresistas de América Latina. La realidad histórica, sin embargo, fue mas compleja. La Iglesia no legitimó formalmente al régimen militar. Se limitó, mas bien, a respaldar algunas de las reformas, las mismas que probablemente habría apoyado de todas maneras bajo un régimen democrático. Además, no existía tanta uniformidad de criterios como la que se manifestó en los diversos documentos de la Iglesia de la época. La veloci-

dad de los cambios en la sociedad y en la Iglesia distraía la atención pública de las hondas divisiones que se estaban formando en el seno de la propia Iglesia. Fue durante esos años cuando surgió un pequeño grupo que conformó el clero "progresista": sacerdotes generalmente simpatizantes con la corriente de la "teología de la liberación" o vinculados con el grupo ONIS (Oficina Nacional de Información Social). Al otro extremo, se encontraba el clero más conservador, que incluía a organizaciones como el Opus Dei y a un número significativo de sacerdotes del clero secular nacional, ubicado particularmente en provincias. En medio se situaban los "moderados": sacerdotes, religiosas y agentes pastorales que simpatizaban en general con las reformas de los militares y con los cambios en la Iglesia, pero que mantenían una actitud de reserva y de independencia frente al Gobierno y al clero más avanzado. Además, dentro del clero "progresista" cabían otras distinciones. En general, por ejemplo, los grupos más identificados con la "teología de la liberación" no participaron en el poder ni aprobaron semejante estrategia y prefirieron más bien crear un movimiento de base.

La corriente intelectual que más alentó al personal religioso que trabajaba en los medios populares fue la teología de la liberación, tan vinculada con la figura de Gustavo Gutiérrez, sacerdote limeño del clero secular. El libro del P. Gutiérrez que lleva ese título fue publicado en 1971, pero las ideas básicas ya habían sido ventiladas anteriormente. También los conceptos del educador brasileño Paulo Freire acerca de la concientización y la educación liberadora influyeron mucho en los círculos de cristianos de postura avanzada. Los conceptos de "liberación" y "concientizacion" ponen de relieve los rasgos que más distinguen a la Iglesia "social-política" de la Iglesia "moderna". Las encíclicas sociales ya se habían pronunciado claramente en favor de una sociedad más justa, pero no habían señalado con mucha precisión, aparte de una condenación de la violencia y de una aprobación general de la democracia, cual debería ser el proceso para llegar a la meta. Basándose en conceptos bíblicos, los pensadores de la escuela de la teología de la liberación concebían el proceso, sobre todo con referencia al Tercer Mundo, como uno de "liberación" de estructuras injustas, ya sean internacionales o nacionales. Sin embargo, no proponían un mero cambio de poder o de estructuras como solución. Para ellos, es preciso "concientizar" al pueblo oprimido para que asumiera la responsabilidad de su propio destino y pudiera realizar los cambios necesarios.

Estos enfoques tuvieron implicaciones pastorales importantes. En primer lugar, se proponía como modelo de cristiano a alguien que sea comprometido, es decir, a uno que tome parte activa, ya sea como animador, organi-

zador o militante en la lucha para conseguir un mundo más justo. Al mismo tiempo, se rechazaba el modelo tradicional, y poco crítico, del cristiano "pacífico". Si la paz en algún momento histórico –y para los teólogos de la liberación, ésta sería la situación en América Latina en el siglo XX– es producto de un orden social injusto, entonces favorecer la "paz" es virtualmente legitimar o apoyar tácticamente aquel orden. En cambio, lo más bíblico, sería promover la justicia, que es la única garantía de una paz verdadera. En segundo lugar, el cristiano comprometido debería identificarse lo más posible con el pueblo "oprimido" con el fin de concientizarlo, es decir, de ayudarlo a que tuviera más conciencia de sus derechos y de su dignidad humana. En tercer lugar, se admitía en la vida del cristiano el elemento de conflicto –y concretamente, la tension política– como una consecuencia necesaria de la decisión de apoyar a una parte de la sociedad, al "pueblo", en contra del sistema establecido. En cuarto lugar, la distinción fundamental que se trazaba en el mundo ya no era entre católicos y no católicos, sino entre las personas de buena fe que luchan por la justicia y las que, por distintos motivos, no se comprometen a participar en la lucha.

Esta nueva interpretación de la acción pastoral como el conjunto de actitudes y medidas que de alguna manera tienden a promover la justicia social trajo consecuencias inmediatas. En varias ocasiones, sacerdotes, religiosas y agentes pastorales participaron en marchas de protesta de obreros, profesores o pobladores. Pero la nueva perspectiva también dio lugar a confusión y a malentendidos, acerca de la distinción entre acción "pastoral" y "política". En el célebre caso del arresto del Obispo Luis Bambarén en 1971, cuando el Ministro del Interior, General Armando Artola, dispuso la detención del prelado porque celebró una Misa en medio de los "invasores" de propiedad privada cerca del colegio jesuita de Lima lo que fue "pastoral" para el obispo fue percibido como una acción "política" por el ministro. Había otra consecuencia que afectaba más a los laicos. A la luz del pluralismo promovido por el Concilio Vaticano II, muchos cristianos, rompiendo con los antiguos esquemas de la Accion Católica, que postulaba la creación de partidos y sindicatos de católicos, comenzaron a militar en varios distintos partidos, inclusive en los de la Izquierda. Para ellos, las nuevas corrientes teológicas que ponían de relieve los conceptos de "compromiso" y la "justicia" les dieron una fundamentación para aventurarse en un mundo político anteriormente desconocido.

La gran mayoría de las órdenes y congregaciones religiosas seguía cumpliendo las mismas labores de antes en colegios, hospitales y en otras obras. Sin embargo, en esos años algunas de ellas cuestionaron su manera de trabajar.

Algunas optaron por dejar una labor estrictamente asistencial en favor de una promocion humana más amplia, que abarcaba lo educativo y también lo social. Cáritas y otras organizaciones de asistencia social cambiaron algunos de sus métodos con el fin de borrar una imagen de paternalismo y de favorecer más bien la distribución de ropa y de víveres en pueblos jóvenes ya no directamente, sino mediante clubes de madres, parroquias o colegios que tuvieran un programa de formación humana para los pobladores. Asimismo, algunas de las congregaciones hospitalarias, ante la explosión demográfica, las tendencias estatizantes del gobierno militar y las orientaciones pastorales de Medellín, se retiraron de los hospitales en favor de una labor más directa en postas médicas en pueblos jóvenes, en el campo y en la Selva. La crisis de este período fue especialmente aguda para los educadores: algunos colegios religiosos mantuvieron su carácter tradicional y clasista; otros, en cambio, se abrieron hacia las nuevas corrientes sociales y teológicas. Finalmente, se incrementó notablemente el número de colegios de la Iglesia entre las clases populares, ya fueran colegios parroquiales, o colegios estatales dirigidos por religiosos.

Los años de la Primera Fase significaron, sobre todo, una toma de conciencia de la Iglesia frente a toda la sociedad. Nunca antes se había identificado "lo pastoral" tan estrechamente con el cambio social y político. En parroquias, en colegios y en el seno de muchas órdenes religiosas las reformas de los militares se convirtieron en tema de debate y provocaron divisiones agudas en algunos casos; en otros, alentaron a muchos sacerdotes, religiosas y laicos a tomar parte todavía más activa en el proceso político. En general, reinaba cierto optimismo acerca de la posibilidad de un cambio rápido y sin violencia. Fue un momento especial de florecimiento para la Iglesia "progresista", la cual se sentía alentada por el ambiente general en favor de la reforma social y por la propia jerarquía eclesiástica. Tal vez la nota más importante de este período fue una marcada acentuación del sentido de Iglesia entre muchos laicos militantes, no solamente dentro de las clases medias, sino especialmente dentro de las populares.

(6) La Iglesia social-pastoral (1975-)

El fin de la Primera Fase del Gobierno del General Velasco también significó un cambio para la Iglesia. De distintas maneras, formales e informales, el Gobierno presidido por el General Francisco Morales Bermúdez frenó el proceso reformista, desmanteló algunas reformas y consolidó otras. En 1978 se convocó una Asamblea Constituyente como paso previo a las elecciones presidenciales para 1980. Aunque nunca se enfrentaron abiertamente, de he-

cho hubo un enfriamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado: la Iglesia, que había apoyado muchas de las reformas del régimen velasquista, no quiso dar marcha atrás frente al nuevo –y más conservador– régimen.

Sobre todo, este período significó el fin de la ilusión del cambio rápido. Frente al hecho de la paralización del proceso revolucionario, así como de su propia marginación de los estratos del poder, la Iglesia fue obligada a mirar hacia adentro y reexaminar su propia marcha y su relación vis-a-vis la sociedad en general. En consecuencia, se volvió más "pastoral", en parte porque la vía de la política directa como instrumento para transformar al país se había cerrado. Pero también la palabra "pastoral" había ido adquiriendo un significado cada vez más amplio desde el Concilio y Medellín. Tradicionalmente, significaba atender a los feligreses en la parroquia, administrar los sacramentos, visitar los enfermos, formar clubes de jóvenes, etc. A partir de la década de los años 50 cobró un sentido más social y político: atender a la realidad social del pueblo, sus necesidades económicas y educativas y apoyar su lucha en favor de los derechos políticos. En esos años, también, pero de una manera más marcada en los años 60 adquirió otro matiz: "acompañar" al pueblo, es decir, identificarse con su realidad, y sin imponer fórmulas ni métodos desde arriba, construir una Iglesia desde abajo.

En la época de Velasco reinaba cierto espíritu mesiánico que impulsaba a algunos sacerdotes y agentes pastorales a identificar el avance del cristianismo con la rápida instauración de un nuevo orden social más justo, posiblemente socialista. Después de la Primera Fase, sin embargo, muchos cristianos que trabajan en el medio popular han aceptado la necesidad de pensar en términos de largo plazo. De una manera sutil, su papel se ha transformado de "líder" o "dirigente" en el de "acompañante" o "guía". Aunque siguen preocupados por la reforma social y política, enfatizan más bien los pasos previos necesarios para llevar a cabo un cambio substancial y duradero en el futuro. Por lo tanto, resaltan la importancia de formar al pueblo en el sentido más amplio: humana, social y espiritualmente. La Iglesia social-pastoral se define como un período de lenta espera, de profundización espiritual y de interiorización de los nuevos valores surgidos a raíz del Concilio, pero que a veces se habían asimilado sólo superficialmente debido a la velocidad de los acontecimientos puestos en marcha desde la década de los años 60.

La Iglesia social-pastoral, en general, es más pluralista y universal en su perspectiva que la Iglesia de las etapas anteriores. Fue justamente en los años de la Segunda Fase cuando las tensiones entre los grupos progresistas y con-

servadores brotaron a la superficie y amenazaron con dividir seriamente a la Iglesia. En 1978 se convocó a los obispos para la tercera gran conferencia episcopal, que se realizó el año siguiente en Puebla, México. Y en la conferencia de hecho hubo un enfrentamiento entre los sectores conservadores, moderados y avanzados. No obstante, el documento que surgió de la conferencia representó más bien una reconciliación entre las distintas facciones. A diferencia del documento de Medellín, que se ocupó de la realidad social de América Latina, el de Puebla puso de relieve las dimensiones más teológicas del compromiso social del cristiano. Fue por lo tanto más pastoral porque intentó integrar lo espiritual con lo social. También en el Perú, los grupos conservadores se organizaron con el fin de frenar el avance de la Iglesia de Medellín. Sin embargo, en general la jerarquía ha evitado la imposición de cualquier postura tradicionalista, conservadora o liberacionista y ha resaltado más bien los valores positivos de cada una en sus distintos mensajes pastorales.

En otro nivel, ha acentuado más la vida parroquial, sobre todo mediante el fomento de una pastoral dirigida hacia grupos específicos y con métodos que incorporan los nuevos avances en el campo de la espiritualidad y de la psicología. La Acción Católica, con su enfoque un tanto intelectualista y una piedad preconciliar, definitivamente ya no respondía a las exigencias de la Iglesia renovada de los años 60. En su lugar, han surgido nuevos movimientos que responden más directamente a la problemática familiar y juvenil. Los "Encuentros Matrimoniales" y los movimientos juveniles que derivan de ellos, tales como "Escoje" y "Eje", enfatizan el robustecimiento de los vínculos familiares mediante el diálogo y la comprensión mutua. Además, estos movimientos tienden a fortalecer los lazos entre las familias y la parroquia. Otros movimientos, que resaltan los elementos afectivos y comunitarios de la liturgia, tales como el Catecumenado y el carismático, también han hecho un impacto importante. En otro contexto histórico, estos movimientos habrían sido criticados como "alienantes" por su énfasis en lo personal y por su aparente descuido de lo social. Sin embargo, en muchos casos las personas que han experimentado la renovación afectiva que es su nota característica, también adquieren un sentido más agudo de "Iglesia" y por ende, una conciencia más social. El esfuerzo por integrar la conciencia político-social con la experiencia afectiva-espiritual es uno de los rasgos salientes de la Iglesia social-pastoral.

La tendencia "pastoralista" a su vez ha sido motivo de tensiones en la Iglesia. En la etapa anterior, lo más típico fue un enfrentamiento entre "progresistas" y "conservadores". En la etapa actual, sin embargo, los conflictos a veces surgen más bien entre "pastores", por un lado, y por otro, "políticos"

y "tradicionalistas": es decir, entre los que, sin menoscabo del mensaje social de la Iglesia, desean una Iglesia más pluralista y abierta a nuevas experiencias pastorales y los que, atrapados psicológicamente en esquemas pasados, se han vuelto sectarios en su trato o que habitualmente reducen lo religioso a lo político.

En el sector "progresista" también se observan algunos cambios de enfoque. En los años iniciales, los promotores de la teología de la liberación constituían un pequeño grupo de sacerdotes, religiosas y laicos con un grado de formación notablemente superior a el de la masa de los cristianos ordinarios. Sin embargo, con el tiempo, lo que fue un movimiento un tanto elitista se ha convertido en uno con una base popular mucho más ancha. Además, en el principio muchos identificaban esa corriente como una especie de teología de "protesta", que tendía a justificar la movilización de los pobres. En cambio, después de muchos años de trabajo en los pueblos jóvenes y en el campo, los agentes pastorales que se inspiran en la teología de la liberación dan un sentido mucho más amplio al concepto de "liberación", que para ellos también significa la promoción humana, el apoyo diario a proyectos comunitarios, el fomento de la educación popular y la formación espiritual de adultos y jóvenes. Finalmente, ha habido un acercamiento intelectual hacia la religiosidad popular (tachada en otra época como "alienante") y al mismo tiempo, una profundización de estudios sobre la realidad nacional, con menos dependencia de esquemas apropiados del contexto europeo.

Con la promulgación de la nueva Constitución en 1980 se selló el fin del régimen del patronato nacional. Este hecho fue meramente simbólico porque, en realidad, hacía algún tiempo la Iglesia ya había establecido cierta distancia entre sí y el Estado. En muchos sentidos, la etapa de la Iglesia "social-pastoral" representa una superación de algunas de las debilidades que han caracterizado a la Iglesia desde la época colonial hasta hace muy poco. Por un lado, se ha logrado forjar una Iglesia más libre y autónoma frente a presiones externas y este hecho, a su vez, ha redundado en la creación de una organización más coherente y autodeterminada. Se puede observar la existencia de muchos núcleos de laicos que se sienten comprometidos con la Iglesia en las dimensiones más importantes de sus vidas, es decir, intelectual, espiritual y afectivamente. En ellos, también, se nota más integración entre los conceptos de "Iglesia" y "mundo". Son más eclesiales en su mentalidad y más universales en su visión del mundo. Unen lo social, lo político, lo religioso y lo ético en una síntesis personal que hubiera sido difícil en otra época anterior. En este sentido se puede afirmar que cada etapa —la crisis postindependentista, la Iglesia mi-

litante, el laicado militante, la Iglesia moderna, la Iglesia social-político– ha representado un momento de maduración en un largo camino hacia la formación de la Iglesia de la presente etapa.

Sin embargo, es evidente que todavía no se han superado otros problemas que se remontan al pasado colonial: la falta de vocaciones y la dependencia del personal religioso extranjero; la permanencia de una religiosidad popular poco eclesial; la existencia de una Iglesia clasista y otra popular etc. Conviene, por lo tanto, ahondar más en estos problemas y en la larga crisis que ha venido afectando a la Iglesia desde la época colonial hasta la actualidad.

CAPITULO II

UNA IGLESIA EN CRISIS: LA ESCASEZ DE SACERDOTES

Desde los tiempos de la Independencia, la Iglesia peruana, al igual que la de casi todo el resto de América latina, ha sufrido una larga y profunda crisis institucional. La crisis se ha manifestado sobre todo en dos síntomas: cierto estancamiento intelectual y pastoral y una escasez de vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa que ha ido in crescendo sobre todo a partir de la segunda parte del siglo pasado. Sólo recién en los últimos años se ha notado una detención parcial de este fenómeno. Con los cambios de enfoque que han resultado del Concilio Vaticano II ya no se enfatiza la escasez del clero como la crisis más urgente en la Iglesia. No obstante, la rápida disminución de vocaciones fue, y sigue siendo, uno de los síntomas más claros de que el cuerpo sufre de algún malestar general. Con el fin de abordar la naturaleza de esta crisis más general, analizaremos con más atención una de sus manifestaciones más visibles.

En 1820, en vísperas de la Independencia, había cerca de 3,000 sacerdotes en el Virreinato del Perú, para una población de 2'000,000 de habitantes, aproximadamente (1).Pero en el año 1984, en la misma área aproximada, se contó con 2,265 sacerdotes para una población de 18'000,000 (2).Esta

(1) Antonine Tibesar, "The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II", *The Americas* XXVI (abril de 1970): 349-350

(2) Secretariado del Episcopado Peruano, *Directorio eclesiástico del Perú, 1984* (Lima, 1984), pág. 12.

creciente desproporción se puede observar claramente en el caso del Arzobispado de Lima, que tenía, aproximadamente, un sacerdote del clero secular por cada 510 habitantes en 1810, y en 1973, un sacerdote de ambos cleros por cada 3,841 (3). En realidad, la crisis es más grave de lo que manifiestan estas estadísticas, porque el clero peruano ha ido disminuyendo desde la Independencia, mientras que el clero extranjero, que ha venido para llenar el vacío, ha ido aumentando. En 1901, por ejemplo, el 82o/o del clero en el Perú era nativo; pero en 1973, sólo el 38.8 o/o era peruano de nacimiento. Por el contrario, el 61.5o/o del clero en esa misma fecha era extranjero (4).

Es importante precisar cuándo comenzó a manifestarse esta escasez, para no llegar a conclusiones demasiado fáciles. Como se indicará más adelante, durante las primeras décadas de la época republicana, no había tal escasez, salvo en el caso de la Sierra central y la Selva. En 1948, el P. Rubén Vargas Ugarte, S.J., publicó el folleto *Un gravísimo problema nacional,* en el que daba la voz de alarma acerca de esta crisis de disminución en el número del clero nacional. Según el P. Vargas, en 1865 la diócesis de Puno tenía 74 sacerdotes, en contraste con los 58 que había en el momento en que él escribía, aunque, la población de ese departamento había crecido considerablemente (5). Se puede comprobar el mismo fenómeno en todas las demás regiones del Perú. Baste citar el caso de Arequipa para confirmar esta observación y para indicar cuál fue la situación pastoral en provincias.

En el departamento de Arequipa hacia 1847, con una población de 50,045 habitantes, había alrededor de 109 sacerdotes seculares y 82 regulares. Casi todos los religiosos estaban congregados en los grandes monasterios del centro de la ciudad de Arequipa, mientras que el clero secular se encargaba de

---

(3) Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* (Burgos, 1962), tomo V, pág. 3, Secretariado Nacional del Episcopado, *Iglesia en el Perú* 16 (marzo de 1974), pág. 7.

(4) Secretariado Nacional del Episcopado, *Iglesia en el Perú* 19 (junio de 1974), pág. 11; Ver, también el estudio de Augusto Beuzeville, "Estadística de la realidad del clero en el Perú", *Libro anual: Facultad de Teología Pontificia y Civil (1971)* (Lima, 1971), págs. 101-117.

(5) Rubén Vargas Ugarte, *Un gravísimo problema nacional* (Lima, 1948), pág. 16.

las parroquias de la misma y de los pueblos en el campo. La proporción de sacerdote a habitantes era en aquella época y en todo el departamento, de 1 a 600, aproximadamente. Evidentemente, esta cifra no refleja la situación real pastoral, porque no toma en cuenta la dispersión de la gente, y la concentración de los sacerdotes regulares existentes en la misma ciudad de Arequipa, que tenía una población de 15,176. Por eso, es más realista indicar cuál fue la proporción en los pequeños pueblos alrededor de Arequipa (Miraflores, Cayma, Tiabaya, Characato, etc.), donde, aproximadamente, existía un sacerdote para cada 800-1,000 habitantes (6).

Otro índice positivo de contraste fue la situación de los seminarios. Después de un largo período de abandono a raíz de la Independencia, y la inestabilidad social y el empobrecimiento económico que resultaron, a mediados del siglo los obispos lograron restaurar los seminarios. El ejemplo más notable fue el de Santo Toribio en Lima, restaurado por el Arzobispo Luna Pizarro en 1847. Luna Pizarro y las distintas cabezas de la Iglesia limeña que le sucedieron, procuraron nombrar rectores y profesores a hombres de notable calidad intelectual y moral. Entre ellos, se puede destacar los nombres de Juan Ambrosio Huerta, Manuel Teodoro Bandini, Manuel Tovar y Pedro Manuel García. Todos ellos llegaron a ser más tarde obispos de prestigio nacional. Según el P. Vargas, los años comprendidos entre 1847 y 1861 constituyeron una de las mejores épocas en toda la historia del Seminario. En el año 1864, había 45 estudiantes en el Seminario Mayor (7).A manera de contraste, en el año 1942 sólo habían 14 estudiantes (8).

De todo esto se deduce que la Independencia en sí no fue directamente una causa de la escasez, como se afirma con frecuencia, sino otros factores inherentes a la realidad social y política del siglo XIX. Además, es importante poner de relieve la imagen positiva que proyectaba la Iglesia durante y después de la Independencia. Recientes estudios han establecido claramente que la mayor parte del clero secular en las postrimerías de la época colonial estaba

---

(6) *El Republicano*, 22 de mayo de 1847, en Archivo Arzobispal de Lima, sección "Patrones", Legajo 9.

(7) Vargas Ugarte, *Historia del Seminario de Santo Toribio de Lima (1591-1900)* (Lima, 1969), pág. 84.

(8) Vargas Ugarte, *Un gravísimo problema*, pág. 14.

conformaba por criollos (9). Aunque los peninsulares ejercían un dominio preponderante en la Iglesia, los criollos habían llegado a ocupar algunos de los cargos más importantes en los cabildos eclesiásticos y en algún momento dos de los seis obispos eran criollos. Pero, más importante que su presencia numérica, fue la notable calidad intelectual y moral de este clero secular, así como su destacado celo en favor de la Independencia. Entre los sacerdotes criollos que apoyaron la Independencia, y luego desempeñaron un papel significativo en la formación del nuevo estado republicano, figuran: Francisco Javier de Luna Pizarro, Presidente de la primera Asamblea Constituyente, y más tarde Arzobispo de Lima; Toribio Rodríguez de Mendoza, venerable precursor de la Independencia y formador de los primeros liberales que salieron de San Carlos, Francisco de Paula González Vigil, Diputado por Tacna y Arica y destacado defensor de la libertad de conciencia. Por la calidad de su formación y su clara defensa del liberalismo, este clero criollo constituía una de las élites más progresistas de los comienzos del siglo XIX.

En resumen: una Iglesia que en el momento de la Independencia tenía sacerdotes nativos en relativa abundancia, se convirtió un siglo después en una Iglesia de misiones. Y en el mismo plazo de tiempo, la Iglesia, que se caracterizaba por sus aportes creativos a la cultura y al pensamiento, se transformó en una institución identificada con posiciones cada vez más conservadoras frente al cambio social y político.

Para comenzar nuestro análisis de la crisis vocacional, es preciso hacer una distinción importante: entre el clero secular o diocesano y el clero regular o religioso. En contraste con el clero secular, que gozaba de considerable prestigio social y que experimentaba un notable auge a mediados del siglo XIX, el clero religioso se encontraba en un estado de decadencia desde mucho tiempo antes de la Independencia. Además, a diferencia del clero secular, que se conformaba principalmente de criollos, el clero regular, que incluía a muchos peninsulares, fue seriamente afectado por la Independencia, y después por el advenimiento del régimen liberal. Conviene examinar, brevemente, el caso del clero religioso, con el fin de distinguirlo del diocesano.

---

(9) Paul Bentley Ganster, "A Social History of the Secular Clergy of Lima during the Middle of the Eighteenth Century" (University of California, Los Angeles, tesis doctoral, 1974); Antonine Tibesar, "The Lima Pastors, 1750-1820: Their Origins and Studies as Taken from their Autobiographies" *The Americas* XXVIII (julio de 1971): 39-56.

El Clero religioso

Se puede comprobar la declinación en la vida religiosa mediante comparaciones estadísticas. Según una fuente confiable, en 1790 había 711 sacerdotes religiosos en Lima. Pero en el año 1857 esta cifra había bajado a 155 (10). Aun tomando en cuenta el hecho de que muchos religiosos de origen español tuvieron que abandonar el Perú con motivo de la Independencia, esta baja en números no deja de llamar la atención. Y esta crisis siguió ahondándose en la segunda parte del siglo. Aunque el número total de religiosos, sacerdotes y hermanos, aumentó hacia fines del siglo, sobre todo debido a la presencia creciente de misioneros extranjeros, el número de peruanos en la vida religiosa siguió bajando. De los 271 religiosos, sacerdotes y no sacerdotes, en Lima en 1908, sólo 130 eran peruanos de nacimiento (11).

Las causas de esta crisis en la vida religiosa fueron varias y complejas. Un factor clave fue la imagen que proyectaban las órdenes religiosas en el ocaso de la época colonial: cada vez más, simbolizaban para muchos liberales, y curas liberales, todos los males del coloniaje. Tal como había ocurrido en la Europa medieval, los grandes conventos de hombres tendían a convertirse en refugios para los "segundones" que no encontraban un lugar en el mundo secular, o en el caso de las mujeres, la vida religiosa ofrecía una salida decente para las hijas de familias acomodadas que no podían arreglar un matrimonio satisfactorio para sus intereses. Asimismo, muchas familias veían en la Iglesia una extensión de sus pretensiones económicas y sociales.

Estos fenómenos afectaban al clero secular, también, pero llamaban más la atención entre los religiosos. Los críticos de la vida religiosa se escandalizaban no solamente por el número de religiosos, sino también por el número y tamaño de los grandes conventos, que ocupaban cuadras enteras en el centro de cada ciudad. Sobre todo, cuestionaban la razón de ser de estos monasterios-pueblos, porque no veían con claridad cuál era su función social y su utilidad pública. Mientras el clero secular predicaba e instruía a la gente, los religiosos vivían apartados del mundo, formando, como decía Manuel Lorenzo de Vidaurre, "asilos de la ociosidad e ignorancia" en pleno centro de Lima

---

(10) Manuel A. Fuentes, *Estadística general de Lima* (Lima, 1858), pág. 413

(11) Ministerio de Fomento, *Censo de Lima 1908* (Lima, 1915), tomo II: 920-921.

(12). Así, la decadencia en la vida religiosa fue resultado, en parte, del mismo carácter medieval del Perú colonial.

Otro factor fue la injerencia continua de la Corona en la vida religiosa con el fin de reformarla. Pero con frecuencia, las medidas reformistas adoptadas por la Corona aceleraron el proceso de decadencia. Un ejemplo fue la "alternativa", que fue un arreglo impuesto por el Rey por el cual los criollos teníann que alternar el gobierno de su respectiva orden con un superior español. Evidentemente, la alternativa no fue vista como una "reforma" en América porque fue motivo de numerosas y escandalosas peleas entre frailes criollos y peninsulares en los siglos XVII y XVIII (13).Pero el ejemplo máximo de la injerencia de los Borbones en la vida religiosa fue la expulsión de los Jesuitas de América hispánica en 1767. Estas y otras medidas (el "recurso de fuerza") servían para proyectar la política al seno de los monasterios y conventos, lo cual aumentó el grado de desmoralización general que ya existía.

Además, como una consecuencia importante de esta intromisión real, ciertas órdenes y ciertas casas religiosas adquirían una imagen distintivamente española. Por eso, mientras el clero secular, que fue criollo en su mayoría, se identificaba con el liberalismo que derribó el poderío español, el clero religioso se asociaba en la imagen popular con el antiguo régimen. En el momento de la Independencia, muchos religiosos fueron expulsados, o ejecutados, principalmente porque eran españoles, que apoyaron la causa realista. En 1824, Bolívar cerró el gran centro misional de Santa Rosa de Ocopa y deportó a los misioneros franciscanos que usaban el monasterio como su base para evangelizar la Montaña y la Selva. El historiador liberal Mariano Paz Soldán dio como explicación para esta medida el hecho de que Ocopa era un "establecimiento puramente de españoles" (14).

Más tarde, en 1836, Ocopa fue restablecido, y vinieron nuevos misioneros, casi todos españoles, para hacerse cargo de su antiguo centro. Aunque su

(12) Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Plan del Perú* (Filadelfia, 1823), pág. 98

(13) Antonine Tibesar, "The Alternativa: A Study in Spanish-Creole Relations in Seventeenth-Century Peru", *The Americas* XI (enero de 1955): 229-283

(14) Mariano Paz Soldán, *Historia del Perú independiente* (Le Havre, 1874), tomo II, pag 166.

venida suscitó una polémica entre algunos liberales, que temían que los misioneros esparciesen ideas anti-liberales entre los fieles, los Padres franciscanos que restauraron Ocopa se entregaron con celo a su tarea. Pero no eran tan numerosos como antes, y apenas sí podían cubrir una mínima parte de la vasta región de la Montaña y la Selva oriental que sus antecesores, deportados en 1824, y los Jesuitas, expulsados en 1767, habían atendido. Así, la escasez sacerdotal se dejó sentir en esas regiones de la Sierra mucho antes que en el resto del Perú.

Por fin, el mismo liberalismo peruano, que había sido profundamente influido por el Regalismo y el Galicanismo, hizo de la vida religiosa un blanco especial de su campaña reformista. El ejemplo más notable fue el Decreto sobre Reforma de Regulares, expedido en 1826. Entre otros artículos, el Decreto declaraba que no podía haber más que una sola casa de cada orden en toda población determinada. Sólo los Franciscanos, y algunos grupos especiales, fueron exonerados de este artículo. Como consecuencia, aproximadamente 39 conventos de hombres fueron suprimidos en todo el Perú (15).No se sabe con exactitud cuál fue la suerte de los religiosos afectados por esta y otras semejantes medidas. El Gobierno ofreció facilitar el proceso de pasar de la vida religiosa al clero secular a los que lo pidieran. Sólo en Lima alrededor de 231 religiosos fueron secularizados entre 1826 y 1830 (16).El impacto del decreto fue devastador. En 1845 el Arzobispo Luna Pizarro ofreció este testimonio sombrío de sus consecuencias para los religiosos en su Arquidiócesis:

> "En el curso de veinticuatro años corridos desde el decreto fatídico del primer protectorado hasta el presente, aparecen ordenados de presbíteros hoy existentes solo cinco Dominicos, un Franciscano, dos Agustinos, cuatro Mercedarios –de las Recolecciones ninguno– de la Buenamuerte un diácono: mientras que en el mismo lapso han desaparecido en Sto. Domingo más

---

(15) R.M. Taurel, *Colección de obras selectas del clero contemporáneo del Perú* (París, 1855), tomo I, pág. XII; ver también el estudio realizado sobre este tema por Antonine Tibesar, "The Suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1830", *The Americas* XXXIX (octubre de 1982): 205-239.

(16) Tibesar, "The Suppression of the Religious Orders . . .", pág. 233.

> de ciento sesenta religiosos, casi igual número en San Francisco, y así en las otras religiones. siendo de notar que entre los arrebatados por la muerte se numeraban sacerdotes de notoria religiosidad y saber– No quedando hoy sino muy pocos de carrera y con muy remota esperanza de su reproducción " (17).

Por otra parte, los conventos y monasterios de mujeres no fueron afectados por la reforma. En general, había menos críticas dirigidas hacia las religiosas que a los religiosos. Por cierto, uno encuentra las mismas irregularidades en la vida religiosa entre las mujeres que los hombres. Chávez de la Rosa fracasó en un intento de reformar Santa Catalina en Arequipa. En 1831 una monja arequipeña, Dominga Gutiérrez, provocó un escándalo público cuando huyó de su convento dejando un cadáver en su lecho (18). No obstante estos ejemplos, hay otros testimonios que proporcionan otro concepto acerca de las religiosas. William Bennet Stevenson, protestante inglés que vivió unos veinte años en América Latina, aludió a una visita que hizo a Lima en los años 1804-1805. Stevenson, que había desempeñado los cargos de secretario del Presidente de la Capitanía General de Quito y de secretario de Lord Cochrane, afirmó que, de las muchas monjas con que había tenido ocasión de conversar, nunca había conocido a una que fuese infeliz (19). Sin duda, el hecho de que la mayor parte de las religiosas fueran peruanas sirvió tambien para suavizar las críticas. Sin embargo, las religiosas tampoco se libraron del impacto del liberalismo. Como resultado de distintas leyes liberales a lo largo del siglo XIX perdieron muchas de sus propiedades y sus ingresos fueron severamente reducidos. (20) El empobrecimiento de los conventos y la crítica liberal que ponía en duda la utilidad de la vida contemplativa se combinaron para ensombrecer la imagen de la vida religiosa. En este sentido, es notable la declinación en el número de religiosas profesas entre la época colonial y la Repúbli-

---

(17) *El Redactor eclesiástico,* Lima, 4 de febrero de 1845, pág. 4.

(18) Manuel J. Bustamante de la Fuente, *La Monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy* (Lima, 1971).

(19) William Bennet Stevenson, *A Historical and Descriptive Narrative of Twenty Year's Residence in South America* (London: Hurst, Robinson and Co., 1825), vol. I, pág. 251.

(20) Para una confirmación de este hecho ver Fr. Juan de la Cruz, *Monografía del Convento de las Rdas. Madres Carmelitas Descalzas de Trujillo, 1724-1924* (Trujillo, 1924), págs. 57-58.

ca: en Lima en 1790 había unas 434, pero hacia 1857 ese número había bajado a sólo 211 (21).

Así, la crisis de la vida religiosa, que había comenzado tiempo atrás en la época colonial, se aceleró en los albores de la República. Con la reapertura de Ocopa y la venida de religiosos extranjeros en números considerables hacia la segunda mitad del siglo, la vida religiosa en el Perú experimentó una notable revitalización. Luego de esta pequeña digresión, podemos regresar al tema de la crisis vocacional que experimentó el clero secular.

El Clero secular

A pesar de todos los problemas que afectaban a los religiosos, desde la perspectiva de mediados del siglo, habría sido difícil pronosticar un futuro sombrío para el clero secular: tenía sacerdotes en abundancia en todas las ciudades y todos los pueblos principales; su nivel intelectual y moral fue alto; y los seminarios estaban repletos con jóvenes de futuro prometedor. Sin embargo, este cuadro positivo cambió radicalmente en un plazo de más o menos 30 ó 40 años. Sin duda, habría que señalar un conjunto de distintas causas que de una u otra forma explican este fenómeno. Entre otras posibles, pensamos que hay cuatro que tuvieron especial importancia: en primer lugar, la "romanización" de la Iglesia como consecuencia del empeño de la Santa Sede en establecer dominio sobre la Iglesia en toda América Latina tras el largo período del Patronato Real; en segundo lugar, las distintas reformas liberales a lo largo del siglo XIX que socovaron algunas de las bases coloniales sobre las que descansaba la Iglesia, sobre todo el apoyo económico que venía de los diezmos y las primicias; y en tercer lugar, ciertos factores sociales, tales como el abismo cultural y educativo que separa las clases populares, especialmente el campesinado indígena, de las clases medias más "occidentalizadas", así como la falta de una vida familiar estable y sana entre los estratos más populares; finalmente, una progresiva descristianización en las clases altas y medias, fruto en parte de las campañas de distintos grupos definidos, tales como los liberales, positivistas o marxistas, pero también de la secularización en general, que se manifiesta en una actitud de indiferencia o de hostilidad hacia lo religioso. En orden cronológico, la primera causa fue lo que podemos llamar la "romanización" de la Iglesia peruana.

---

(21) Manuel A. Fuentes, *Estadística general de Lima*, Pág. 467.

La "Romanización" de la Iglesia

Como consecuencia de la Independencia, casi todos los obispos tuvieron que abandonar sus respectivas diócesis. Bolívar, y los sucesivos gobiernos en el Perú, intentaron asumir el derecho del patronato sobre la Iglesia y nombrar a los nuevos obispos para llenar las sedes vacantes. Roma, por su parte, rechazó el intento de crear un patronato nacional y no hizo caso de los nombramientos, con el propósito de recuperar dominio sobre su propia Iglesia. Como resultado de esta pugna entre la Santa Sede y los primeros gobiernos en el Perú, casi todas las diócesis quedaron vacantes durante largos períodos: Lima, 1821-1835, Trujillo, 1820-1836; Huamanga (Ayacucho), 1821-1843, el Cusco, 1826-1843; Mainas (más tarde Chachapoyas), 1821-1836. La única diócesis no afectada fue Arequipa, donde José Sebastián de Goyeneche, obispo desde 1818, logró desafiar los intentos de destituirlo, y permaneció a la cabeza de su diócesis hasta 1860, cuando fue nombrado Arzobispo de Lima (22).

En un estudio sobre este tema, el P. Antonine Tibesar, O.F.M., ha demostrado cómo la Santa Sede por fin logró imponer su voluntad sobre la Iglesia en el Perú (23). Frente a las insistencias del gobierno peruano, Roma concedió al gobierno el derecho de nombrar candidatos para llenar las diócesis vacantes, pero bajo una condición importante, y obvia: el candidato tenía que ser un hombre aceptable a la Santa Sede. Uno de los criterios claves que se usaba para aprobar o desaprobar a un candidato era su actitud acerca de la supremacía papal en la Iglesia, y al mismo tiempo su parecer acerca de las distintas tendencias liberales en la Iglesia y en la política en general. En realidad, la pugna entre Roma y Lima sobre el patronato nacional fue una extensión de un agrio conflicto ideológico en pleno proceso en Europa. La Iglesia en Europa, que ya había sufrido los estragos de un virulento anticlericalismo en Francia, y frente al espectro de otros liberales y grupos aliados, tales como los masones, que propugnaban desatar semejante persecución en España, Portugal e Italia, no veía con simpatía la aparición de ideas liberales en ninguna parte del mundo. Por eso, aunque todos los primeros obispos nombrados en Lima, y confirmados en Roma, eran peruanos de intachable patriotismo, y sacerdo-

---

(22) Pedro José Rada y Gamio, *El Arzobispo Goyeneche: Apuntes para la historia del Perú* (Roma: Imprenta Políglota Vaticana, 1917), págs. 237-241.

(23) Tibesar, "The Peruvian Church at the Time of Independence . . ." *The Americas.*

tes de reconocidas cualidades, también casi todos resultaban ser ultramontanos y conservadores políticamente. Agustín Guillermo Charún, obispo de Trujillo (1835-1857) y crítico de las ideas de Bartolomé Herrera, fue una excepción a la regla (24).

A su vez, los nuevos obispos se dedicaron a reorganizar la Iglesia, comenzando con los seminarios, que pronto sentirían este cambio de orientación. Además, la Iglesia consiguió que vinieran al Perú los primeros misioneros extranjeros después de la Independencia, con el fin de evangelizar la Sierra y la Selva. Así, vinieron los misioneros franciscanos que reabrieron Ocopa en 1837. Por su mentalidad antiliberal (sobre todo quien llegó a ser Comisario General, Pedro Gual) ellos ayudaron a afianzar el dominio de Roma en la Iglesia en aquellas partes donde trabajaban. Por último, Bartolomé Herrera fue el más destacado portavoz del ultramontanismo en el Perú y el arquitecto principal de la "romanización" de la Iglesia peruana. Por estos medios, concluye el P. Tibesar, la Santa Sede estableció firmemente su presencia en el Perú, y reformó al mismo tiempo la Iglesia peruana según su propia imagen.

Esta reforma tuvo consecuencias ambiguas para la misma Iglesia. Los sacerdotes de tendencia liberal, tales como Luna Pizarro, González Vigil o Juan Gualberto Valdivia, se vieron obligados a escoger entre su liberalismo y su lealtad a Roma. Cada uno se enfrentaba a este dilema de conciencia según su propia manera. Luna Pizarro renunció al liberalismo de su juventud y años después llegó a ser el Arzobispo conservador de Lima, 1843-1855. Por su parte, González Vigil no aceptó la orientación que se daba a la Iglesia, y en 1851 fue excomulgado por el Papa Pío IX. En otro caso célebre, en 1856, la Convención Nacional eligió a Juan Gualberto Valdivia, ilustre liberal durante los años siguientes a la Independencia, para ser obispo del Cusco. Aunque Valdivia ya se había retractado de muchas de sus ideas avanzadas, inclusive una defensa que había hecho en su juventud a favor del derecho del clero a casarse, esto no fue suficiente, y Roma rechazó el nombramiento. El liberalismo de estos clérigos no fue, por supuesto, el único factor que pesaba en las decisiones tomadas en Roma. Vigil de hecho había dejado de ejercer el sacerdocio, y Valdivia, que participó en muchos de los levantamientos que marcaron la his-

---

(24) Jorge Basadre, "Para la historia de las ideas en el Perú: un esquema histórico sobre el catolicismo ultramontano, liberal y social y el democratismo cristiano", *Scientia et Praxis* (Universidad de Lima), noviembre de 1976, pág. 54.

toria arequipeña, era conocido por su carácter fogoso y temperamental (25).

Así, una generación de sacerdotes liberales comenzaba a desaparecer de las filas del clero. Sin embargo, sería precipitado afirmar que este proceso de "romanización" fuera el único, ni el más importante factor en la crisis de vocaciones. En primer lugar, aunque el clero que llegó a predominar en la Iglesia fue más bien conservador, no fue por eso menos culto o capaz. Y en segundo lugar, la plena restauración de la Iglesia se realizó bajo este clero ultramontano. Bajo el liderazgo de obispos preclaros como Bartolomé Herrera (Arequipa), Ambrosio Huerta (Puno y Arequipa) y Teodoro del Valle (Huánuco), florecían los seminarios, prosperaba la prensa católica, y los curas gozaban de la estima pública.

No obstante, en medio de este breve renacimiento religioso, un fenómeno salta a la vista: el carácter cada vez más uniforme de la Iglesia, en su mentalidad, en la formación del clero, y en la composición social de los fieles. El pluralismo que había caracterizado a la Iglesia durante y después de la Independencia (pues hubo curas realistas, liberales y moderados), se extinguió en gran parte, y fue suplantado por un unidimensionalismo intelectual frente a la religión, la política y la sociedad. Al romper tajantamente el diálogo con el liberalismo, la Iglesia también marginó de su seno a ciertos sectores importantes de las clases altas y medias. A partir de mediados del siglo, se comenzaban a identificar los términos "católico" y "conservador", por un lado, y por el otro, "liberal" y "anticlerical".

La nueva burguesía costeña que emergía durante esta época tendía a identificarse con el liberalismo, y con su sucesor ideológico, el positivismo. En cambio, la pequeña burguesía, las clases medias de provincias, y las antiguas familias de la clase alta que no se vinculaban con la gran oligarquía costeña, se identificaban con el catolicismo. Uno puede defender la postura adoptada por Roma en los siglos XVIII y XIX como una necesidad impuesta por los mismos liberales, que con frecuencia contradijeron su propio liberalismo con actitudes sumamente intolerantes, sobre todo con respecto a la Iglesia. Fuera cual fuere el saldo histórico de este tema, un fenómeno es cierto: la

(25) Sobre la vida de Valdivia ver M.A. Cateriano, *Ojeada sobre la vida de Monseñor Juan Gualberto Valdivia, Deán de Arequipa* (Arequipa, 1884), y los comentarios de José Dammert Bellido, "Acerca de una interpretación histórica", *Histórica* VI (julio de 1982), pág. 113.

Iglesia se volvió mas sectorial y excluyente en toda América Latina, y como consecuencia, restringió sus propias posibilidades para atraer a candidatos al sacerdocio.

Factores económicos

Todavía no se ha estudiado ni medido cual fue el impacto que produjeron sobre la Iglesia la supresión de los diezmos y la eliminación o reducción de otras fuentes de ingreso que aquella percibía desde la época colonial. Sólo nos limitaremos a establecer aquí, a base de distintos testimonios del período estudiado, una relación entre la apretada situación económica de la Iglesia a fines del siglo y la crisis de vocaciones. En realidad, comenzando con la expulsión de los Jesuitas y luego con las guerras de la Independencia, la Iglesia ya había perdido considerables bienes y propiedades, y a lo largo del siglo fueron disminuyendo muchas de sus fuentes de ingreso. En 1833 los bienes de los conventos suprimidos fueron nacionalizados. En 1865 los bienes de las cofradías pasaron a la administración de la Beneficencia Pública. En 1911, la Ley de Enfiteusis significó para la Iglesia la pérdida de muchas de sus propiedades y fincas urbanas (26).

Pero el golpe más fuerte fue la abolición de los diezmos, decretada el 3 de mayo de 1859. Sin embargo, el Presidente Castilla propuso una fórmula para suavizar esta medida. Según la propuesta, que fue incorporada como una de las bases permanentes de los futuros convenios entre la Iglesia y el Estado, éste se comprometía a sostener a los prelados (y otras dignidades) y a los seminarios y hospitales. El Estado también aceptó pagar el presupuesto del clero durante un tiempo, tomando como base lo que el clero había percibido de los diezmos en los años 1852 y 1853. Pero este presupuesto fue reducido en 1887, y después eliminado (27). Posteriormente, en tiempo de Sánchez Cerro se estableció la práctica de subvencionar a las parroquias de frontera (28). Por lo tanto, la supresión de los diezmos no significaba una reducción total de la ayuda estatal a la Iglesia.

---

(26) Luis Lituma, "La Iglesia peruana en el siglo XX", en José Pareja Paz-Soldán (director), *Visión del Perú en el siglo XX* (Lima: Ediciones Librería Studium, 1963), tomo II, pág. 489.

(27) Manuel Tovar, *Obras* (Lima, 1904-1907), tomo III, pags. 230-231.

(28) Lituma, pág. 487.

Sin embargo, como una consecuencia de la abolición de los diezmos, y la disminución de otras formas de ingreso que normalmente recibía desde la época colonial, la Iglesia se vió obligada a sostenerse cada vez más a base de las limosnas de los mismos fieles, de los aranceles que fijaba por concepto de las misas, los sacramentos y los entierros. No es una coincidencia, por lo tanto, el hecho de que los obispos se mostraran cada vez más preocupados por el precario estado económico de la Iglesia después de la eliminación de los diezmos. Entre otros temas, los prelados se quejaron de que el Estado o había reducido la contribución oficial que había prometido, o había dejado de cumplir aun en lo más mínimo su promesa.

Sólo una década después de la abolición de los diezmos, se pudo observar su impacto sobre la Iglesia, sobre todo en la Sierra. En 1868, Ambrosio Huerta, obispo de la nueva diócesis de Puno, levantó su voz en protesta contra un proyecto de ley que proponía reducir drásticamente los derechos percibidos por los matrimonios y entierros. Según Huerta, el ingreso que se percibía de esas fuentes no debía perderse porque, decía, "representa la compensación del diezmo" (29). Todavía más elocuente es el testimonio del obispo de Ayacucho, José Ezequiel Moreyra, en 1867. En carta dirigida al Arzobispo Goyeneche, Moreyra se quejaba de la miserable renta de "cuatrocientos ochenta soles mensuales" que el Estado pagaba a los curas de las parroquias más importantes. Según el prelado, esta renta era la misma de que gozaba "un portero de un Ministerio". Peor aún: en algunos casos, el Estado había caído en incumplimiento legal. En su carta, Moreyra señalaba el caso de los racioneros del coro, que no habían recibido sus haberes "por el espacio de diez y siete meses", y el del capellán de la Merced que no había recibido su sueldo "en veinte meses" (30). Por fin, en una carta colectiva del año 1891 los obispos de todo el país hicieron referencia a la abolición de los diezmos y a otras leyes que habían mermado los ingresos de la Iglesia. Según los obispos, como consecuencia de estas medidas, ha habido una "sensible disminución en las

(29) Ambrosio Huerta, *Informe que el Illmo. S.D.D. Juan A. Huerta, obispo de Puno dirije al Illmo. S.D.D. Jose Sebastián Goyeneche, dignísimo Arzobispo de Lima, sobre reducción de los derechos de matrimonios y abolición de cuartas funerales*, en *Obras de Huerta*, tomo I, pág. 9.

(30) José Ezequiel Moreyra, *Carta del Obispo de Ayacucho, Ezequiel Moreyra al Arzobispo Goyeneche sobre el proyecto de supresión de primicias y derechos parroquiales* (Ayacucho, 1867), en *Iglesia en el Perú* (No. 38), Colección Vargas Ugarte, pág. 38.

rentas del clero, que ya de ordinario no cuenta sino con recursos muy escasos e inciertos" (31).

Es evidente que la Iglesia se encontraba en una situación económica difícil. Es preciso, ahora, establecer una relación más directa entre este fenómeno y la situación vocacional. En su carta de 1867, citada arriba, el Obispo Moreyra advirtió que si no se mejoraba la situación económica de los curas, pronto se verificaría un abandono general de las parroquias, sobre todo en el campo. Porque, declaró, ni siquiera el obispo "puede obligar a nadie a que muera de hambre" (32).

La profecía del prelado ayacuchano se cumplió. Hacia fines del siglo y comienzos del nuevo, el cuadro que de la Iglesia señalaban los obispos y otros testigos era desolador. En todas partes, pero especialmente en el campo, se observaba un abandono general de las parroquias y doctrinas. En 1903, el Visitador Eclesiástico, Esteban Pérez, misionero español, informaba al Arzobispo Tovar acerca de la situación pastoral en Yauyos. En su informe, Pérez notaba que la escasez de sacerdotes había llegado a tal extremo que algunas parroquias no habían visto a un párroco en cuatro años (33). Además, la situación económica de los curas no podía ser peor. No solamente no recibían nada del Estado, señaló el Visitador, sino que, para colmo, el Estado les exigía a ellos una contribución por todos los sacramentos, matrimonios y entierros realizados. Además, los mismos feligreses, que eran pobres, decía Pérez "regatean los derechos del arancel eclesiástico", recurriendo a veces a entierros clandestinos para no pagar los derechos que correspondían a la Iglesia (34).

En 1912, el obispo de Puno, Valentían Ampuero, describió la situación apremiante de su clero en un informe al Gobierno central. Según el prelado puneño, los curas de su diócesis, que vivían básicamente de los honorarios y estipendios de los matrimonios y las fiestas, recibían entradas tan insuficientes que muchos de ellos se habían visto obligados a "buscar la vida por otros

---

(31) Episcopado peruano, *Mensaje del Episcopado peruano* (Lima, 1891), pág. 8.

(32) Moreyra, *Carta del Obispo de Ayacucho. . .*, pág. 26.

(33) Esteban Pérez, "Visita de la Provincia de Yauyos, 1903", Archivo Arzobispal de Lima, Sección "Visitas", Legajo 25.

(34) Esteban Pérez, *Ibid.*, pág. 6.

medios, si bien lícitos, ajenos a su ministerio" (35). Ampuero concluía su informe con la sombría admonición de que si el Gobierno no remediaba esta situación del clero, dentro de pocos años ya no habría ningún "factor de civilización" entre los campesinos. En 1904, un "sacerdote cuzqueño" escribió acerca del "lastimoso abandono de muchos curatos" en el campo, aunque según este autor anónimo, tal situación no se debía tanto a la escasez del clero cuanto al hecho de que nadie quería trabajar en "doctrinas lejanas y pobres" (36).

El impacto de la crisis económica se sentía también en los seminarios. Aunque ellos recibían una subvención del Estado, ésta nunca cubría más que algunos gastos generales. En 1880, el Rector de Santo Toribio en Lima, Manuel Tovar, presentó un informe acerca de la marcha del Seminario. El futuro Arzobispo advirtió que, debido a la estrechez económica de los tiempos, sería necesario reducir el número de becas en el Seminario a "las 31 de número, cerrando la entrada a todo supernumerario . . ." (37). Según Tovar, seis de las becas estaban costeadas por el Estado.

Sobre el Seminario de San Carlos y San Marcelo en Trujillo la documentación es más amplia e ilustrativa. En una extensa crónica que compuso sobre dicho Seminario, el P. Conrado Oquillas, Rector del mismo entre los años 1919-1925, también encontraba una relación importante entre la disminución en el número de seminaristas y las dificultades económicas que afrontaba San Carlos. Como punto de referencia, podemos citar que en un solo año, 1849, 21 candidatos se presentaron para recibir órdenes sagradas (38). En contraste, entre los años 1883 y 1891, el total de jóvenes ordenados fue sólo 18 (39). Según el P. Oquillas, uno de los obstáculos principales para atraer a estudiantes a San Carlos fue de tipo económico. El número de alumnos ascendía o ba-

---

(35) Valentín Ampuero, "Informe de la visita pastoral del Obispo Valentín Ampuero (Puno) al Supremo Gobierno", (Puno, 1912), AAL, Sección "Visitas", Legajo 25, pág. 7.

(36) "Un sacerdote cuzqueño", *El Clero del Cuzco durante la administración del Ilto. y Rdmo. Señor Obispo D. D. Juan Antonio Falcón* (Cusco, 1904), en *Iglesia en el Peru* (No. 8), Colección Vargas Ugarte, pág. 16.

(37) Manuel Tovar, *Obras*, tomo III, pág. 170.

(38) Conrado Oquillas, *Historia del Colegio Seminario de S. Carlos y S. Marcelo* (Trujillo, 1925-1928), tomo II, pág. 127.

(39) *Ibid.*, pág. 278.

jaba según el número de becas disponibles. En el año 1846, San Carlos había ofrecido 36 becas completas, aunque el promedio normal en esa época fue de 18 becas completas anuales. Pero, hacia fines de siglo, se observó un descenso notable en el número de becas: en 1898 se distribuyeron 12 becas; en 1899, 11; en 1900, 7 (40).

Aunque en los años siguientes el número anual de becas ascendía a un promedio de 12, ya se detectaba una baja notable en el número de alumnos. En 1892 había 14 estudiantes en el Seminario Mayor, y 58 en el Seminario Menor. Pero en el año 1918 el número total de alumnos en la "Sección Eclesiástica" bajó a sólo 6 (41). Es necesario tomar en cuenta dos hechos que influyeron en algo en esta baja tan drástica. En 1908, Cajamarca se separó de la diócesis y creó su propio seminario, y en 1911 se formó el Seminario Central de Lima para todo el país. Sin embargo, estos dos acontecimientos no pueden explicar, por sí solos, la disminución en el número de candidatos para el sacerdocio en Trujillo.

Es revelador, en este sentido, analizar las razones de por qué hubo un aumento igualmente dramático en el número de alumnos en los siguientes años. Como respuesta a la crisis en San Carlos, los directores iniciaron una campaña para atraer a más jóvenes al Seminario. Una parte importante de su campaña consistía en buscar fondos y pedir más contribuciones de las parroquias en la diócesis. Como resultado de esta campaña, en los años 1923 y 1924 el número de estudiantes para la carrera sacerdotal subió a la cifra asombrosa de 34. Según el P. Oquillas, éstos alumnos "gozaban en casi su totalidad de becas completas". En cambio, los alumnos pensionistas (los que pagaban) prácticamente habían desaparecido. En 1906 hubo 15 pensionistas; pero en los años 1907-1908, ya no había ninguno. Exclamó satisfecho el P. Oquillas, porque él mismo había organizado la campaña:

> "La organización de la sección eclesiástica y su sostenimiento costó muchos sacrificios económicos, pero se dieron por bien empleados, pues se veían en lontananza, resueltos los problemas angustiosos que se presentaron en gran número

(40) *Ibid.*, págs. 305-306

(41) Oquillas, tomo III, pág. 81.

> de pueblos que sucumbían moralmente por falta de sacerdotes. . ." (42).

Sin embargo, no obstante la satisfacción que expresó el P. Oquillas en la década del 20, el número de jóvenes que llegó a ordenarse en los siguientes años fue más bien regular. Entre 1930 y 1963 se ordenaron unos 54 sacerdotes para la Arquidiócesis (fue elevada a esa categoría en 1943) de Trujillo: es decir, un promedio de entre uno o dos cada año, un número muy insuficiente si se toma en cuenta que sólo la ciudad de Trujillo creció 7 veces en ese mismo período. En el año 1984 la Arquidiócesis de Trujillo tenía 34 sacerdotes del clero secular nacidos en el Perú: un número apenas superior a los 26 que había en 1890 (43).

En realidad, la crisis económica que afectaba la Iglesia no es el único factor para explicar esta reducción en el número de estudiantes para el sacerdocio o la salida de tantos antes de llegar al momento de la ordenación. Durante esta misma época (1850-1930), el Perú estaba en pleno proceso de transformación desde una sociedad colonial hacia una sociedad moderna y capitalista, sobre todo en la Costa. Con este cambio, la educación pública se ampliaba y se hacía más asequible. Asimismo, la educación profesional y superior se modernizaba, dando lugar a nuevas especialidades que correspondían a las exigencias de la época: la ingeniería, la agronomía, el comercio, la pedagogía, para llenar la demanda cada vez mayor de maestros. A diferencia de la época colonial, cuando el sacerdocio era una de las pocas carreras de prestigio que un criollo podía escoger, el Perú capitalista de fines del siglo y comienzos del nuevo ofrecía un horizonte bastante más amplio de nuevas posibilidades para un joven de clase alta o media. Por eso, con frecuencia el Seminario fue un medio de ascenso, pero no para la carrera eclesiástica, sino para otra profesión. El Obispo José Dammert de Cajamarca informa que del Seminario Menor de su diócesis, que normalmente tenía de 30 a 40 alumnos, en un plazo de cuarenta años (1911-1960), sólo llegaron al sacerdocio 40. "El resto", señala, "se dedicó al comercio, a la docencia, a otras profesiones liberales o in-

(42) *Ibid.*, pág. 81.

(43) *Memoria que presenta el Ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficiencia al Congreso ordinario de 1890* (Lima, 1890), págs. 66-67. Los datos sobre los sacerdotes ordenados para la Arquidiócesis de Trujillo fueron gentilmente proporcionados por el P. José Oñate, S.J., de la Curia arzobispal de Trujillo, 1985.

gresó a la Guardia Civil" (44). Viene a ser típica de muchas otras la siguiente petición del año 1919 para una beca en San Carlos, que suscita ciertas dudas acerca de la pureza de motivación que había tras ella, seguramente las mismas que sentía el obispo que tenía la responsabilidad de aprobarla o de negarla:

> "Iltmo. Señor Obispo:
>
> José J. Sánchez, maestro de Capilla y vecino de Pueblo Nuevo de Cobán, ante Ud., respetuosamente me presento y espongo (sic): que mi hijo Wilfredo se siente con vocación al estado eclesiástico; pero por mi faltas de recursos no me encuentro en condiciones de proporcionarle la instrucción necesaria. . ." (45).

En este caso el obispo otorgó una beca, "por el año escolar de 1919". Evidentemente, no se puede establecer una relación demasiado precisa entre el factor económico y la escasez de vocaciones: hay otros factores sociales, psicológicos y religiosos que también influyen en la decisión de una persona de abrazar el estado eclesiástico. Pero, en general, se puede afirmar que, después de la supresión de los diezmos, la carrera sacerdotal en el Perú significaba entrar en una escala económica cada vez más baja, y vivir una vida de mayor inseguridad que en épocas anteriores.

Factores sociales y culturales

En América Latina y en el Perú es importante examinar el tema de las vocaciones sacerdotales sobre todo en relación con las clases populares. Aunque las categorías de "clase" y "raza" no son totalmente adecuadas para aplicarlas a las realidades coloniales, se puede decir, en líneas generales, que el clero secular en vísperas de la Independencia, en su mayor parte, venía del equivalente de la clase media, ni rica ni pobre. Racialmente, la mayoría eran criollos. En cambio, los mestizos y los indios desempeñaban un papel relativamente insignificante en la Iglesia oficial. Por distintos motivos históricos, desde el siglo XVI la Corona y la Iglesia habían adoptado una política de no ordenar

---

(44) José Dammert Bellido, "Acerca de una interpretación histórica", pág. 112.

(45) AAT, Secció "Comunicaciones, 1918-1920".

a los indios, y a los mestizos a menos que cumplieran con ciertas normas severas, tales como limpieza de sangre, no ser hijo natural, y tener "buenas costumbres", etc (46). Desde el siglo XVII en adelante la Corona suavizó esta política, y en distintas Reales Cédulas mandó a los seminarios ofrecer cierta cuota de becas a los mestizos e indios. En general, sin embargo, esta reforma no se respetaba y pocos fueron los mestizos que se ordenaron, y todavía menos, indios (47).

Esta realidad social y racial no cambió radicalmente con la Independencia, y hasta muy avanzada la segunda mitad del siglo XIX, la mayor parte del clero secular venía de las clases medias de las ciudades o de los pueblos de provincias. Hacia fines del siglo, sin embargo, se observa un cambio en la composición social del clero, que comenzaba a venir en números mayores de una clase más popular. Sin precisar demasiado los conceptos de "clase media" y "clase popular", basta citar informes y juicios de la época que están de acuerdo, según sus propios criterios, en que las filas del clero secular se estaban engrosando con jóvenes de clase media y clase media popular, y raras veces de la clase alta. Al mismo tiempo, los obispos y rectores de los seminarios comenzaron a expresar su preocupación por la creciente baja en el nivel de formación del clero.

El Obispo José Ezequiel Moreyra, a quien aludimos antes, manifestó su temor de que, con la eliminación de fuentes seguras de ingreso, el nivel de calidad del clero también bajaría. "Antes eran sacerdotes, los hijos de las primeras familias", señalaba el prelado ayacuchano, pero frente a un futuro tan inseguro económicamente, la carrera sacerdotal ya no atraería a estas familias. "De aquí es", decía Moreyra, "que vendrá a entrar en la Iglesia, hombres ignorantes, de mala educación, que no habrán podido procurarse a cierta edad carrera alguna. . ." (48).

Sin avalar los juicios peyorativos que expresa el autor acerca del carácter y la motivación de los futuros sacerdotes, podemos decir que este vaticinio

---

(46) Sobre este tema ver L. Lopétegui, "El Papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispano-incaicos", en *Miscellánea Histórica Pontificiae* (Roma, 1943), vol. II, págs. 181-203.

(47) Rubén Vargas Ugarte, *Historia del Seminario de Santo Toribio de Lima (1591-1900)*, pág. 57.

(48) Moreyra, págs. 28-29.

también se cumplió. En su informe de 1912, el Obispo Ampuero de Puno se lamentaba de que el clero de su diócesis no estuviera a la altura de su misión: "Ya por falta de preparación adecuada, ya por las condiciones pésimas del medio social en que actúan . . ." (49). El autor anónimo del Cusco (1904) se refería a lo que él consideraba como una decadencia general en el clero de la diócesis, fenómeno que atribuía al hecho de que "diariamente se ordenan sacerdotes en el seminario aún sin la debida preparación" (50).

En 1907, el obispo de Huánuco, Pedro Pablo Drinot y Piérola, ofrecía una explicación más amplia por esta falta de "pastores idóneos". Drinot culpaba, en primer lugar, a la ignorancia religiosa en general. Pero, más concretamente, el prelado huanuqueño señalaba la imagen equivocada que la gente tenía del sacerdocio. Con frecuencia, declaraba, las familias empujaban a sus hijos hacia el sacerdocio porque lo veían como "una de tantas profesiones, como la más fácil, menos costosa y no poco lucrativa". Por fin, Drinot hizo hincapié en la falta de medios para la formación del clero como otra causa importante (51). Es interesante notar que cuando el prelado andino describía la carrera sacerdotal como una que era "no poco lucrativa", se refería a familias menos acomodadas para quienes dicha profesión representaba una categoría social y económica más alta.

Es conveniente citar un testimonio más: el del mismo P. Vargas Ugarte, muchos años después. El opúsculo del P. Vargas sobre este tema, publicado en 1948 y re-editado y revisado en 1967, recoge y repite algunos de los mismos conceptos y juicios expresados por los observadores que habían sentido los primeros efectos de la crisis. El P. Vargas se lamentaba de una notable "debilitación del espíritu cristiano" en el Perú, que se debía sobre todo a "la escasez de buenos y celosos sacerdotes" (52). A su vez, la escasez sacerdotal la atribuía principalmente al empobrecimiento en la calidad del mismo clero,

---

(49) Ampuero, "Informe de la visita pastoral del Obispo Valentín Ampuero . . .", págs. 6-7.

(50) "Un sacerdote cuzqueño", *El Clero del Cuzco. . .*, pág. 16.

(51) Pedro Pablo Drinot y Piérola, *Carta pastoral que el Obispo de Huánuco Mon. Pedro Pablo Drinot y Piérola dirige al clero y fieles* (Lima, 1907), págs. 23-24.

(52) Rubén Vargas Ugarte, *Un Gravísimo problema nacional* (1948), pág. 10; En la segunda edición del año 1967, pág. 10.

que venía cada vez más de los estratos populares. Por esta misma razón, el clero nacional carecía de una formación digna de su estado. Según el P. Vargas:

> "Todo ello ha restado crédito e influencia social a nuestro clero e indudablemente, ha determinado también el que sean raros entre nosotros los sacerdotes procedentes de la clase alta y aun de la media de la sociedad" (53).

Por otra parte, el historiador jesuita no se opuso a que jóvenes de los estratos populares entrasen en los seminarios. El problema consistía, más bien, en que estas clases sociales no tenían la preparación adecuada para entrar en los seminarios, y muchos, sobre todo los "de la raza indígena", carecían de la energía moral necesaria para soportar la disciplina que exigía la carrera sacerdotal. Con esto, el P. Vargas propuso que se aplicaran normas más severas de admisión a los seminarios y que se exigiese más en la misma formación sacerdotal.

Este análisis que hace el P. Vargas nos lleva a apreciar la complejidad del problema y al mismo tiempo el dilema que significaba para la Iglesia. En la época colonial, bajo presión oficial, la Iglesia no ordenaba a mestizos o indios, sino de una manera muy restringida. Por lo tanto, la Iglesia necesariamente tenía que depender de las pequeñas élites culturales para engrosar las filas del clero: peninsulares, criollos y mestizos de cierta categoría en la Colonia, y en la epoca republicana, las clases medias blancas. Sin embargo, cuando surgió la doble crisis de la "romanización" y la eliminación de los diezmos, y a ésta se sumó una tercera crisis, el aumento de la indiferencia frente a la práctica religiosa de parte de muchos hombres a partir de la segunda parte del siglo, se pudo apreciar por qué estas clases comenzaron a encontrar serios obstáculos para seguir la carrera sacerdotal. Para los jóvenes de tendencia liberal, la Iglesia misma se había convertido en un estorbo para el cambio social y político. Para las familias más tradicionales, la carrera sacerdotal significaba un sacrificio económico demasiado difícil de asumir. Y otras familias disuadieron a sus hijos para que no fueran sacerdotes porque ellas mismas se habían alejado de la religión o porque el sacerdocio ya no aseguraba el mismo prestigio o status social que en épocas anteriores.

---

(53) Vargas Ugarte (1948), pág. 22; en la segunda edición, pág. 31.

Frente a esta realidad, la Iglesia tuvo que enfrentar más seriamente la necesidad de promover a jóvenes de las clases populares para el sacerdocio. En la teoría esto no representó un paso demasiado grande porque desde el siglo XVI la Iglesia siempre había incorporado a estas clases dentro de su seno, otorgándoles honores y confiriéndoles cierto status con miras hacia una plena integración futura. Dentro del mundo jerárquico del catolicismo colonial, los indios y los mestizos desempeñaron una multitud de cargos y oficios: catequistas, alcaldes pedáneos, mayordomos, cantores, sacristanes, hermanos legos (San Martín de Porras), etc. En algunos casos excepcionales, un indio o mestizo podía llegar al sacerdocio, pero con pocas expectativas de ascender mucho en la carrera eclesiástica. En 1766 San Marcos otorgó los grados de Licenciado y de Doctor en Teología al sacerdote indígena José Joaquín de Avalo Chauca, "descendiente legítimo del primer cacique católico del pueblo de Lurín. . .", y un año después el nuevo Doctor fue nombrado profesor de Teología en la misma universidad (54). Este extraordinario sacerdote indígena fue más bien la excepción que confirma la regla, pero el ejemplo pone de relieve el hecho de que la Iglesia no ponía ningún obstáculo de principio, ni mucho menos del orden teológico, frente a la ordenación de indios o mestizos.

Tampoco imponía barreras estrictamente clasistas. En todo el siglo pasado los obispos y los rectores de los seminarios se empeñaban en ofrecer becas para los más necesitados. El propio Manuel Tovar, que se lamentaba en 1880 de la necesidad de restringir el número de becas por motivos económicos, había nacido pobre y entró en el Seminario gracias a una beca (55). Y antes de él Bartolomé Herrera había gozado también de una beca. Pero estas dos figuras son representativas más bien de la clase media blanca empobrecida, o venida a menos, no de las clases "populares" propiamente.

En el fondo el problema que tuvo que afrontar la Iglesia fue la misma naturaleza de la sociedad peruana, que abarcaba grupos humanos separados por grandes diferencias culturales y sociales. En un país donde la inmensa mayoría de la población era analfabeta o con muy poca instrucción, la educación superior fue, hasta mediados del siglo XX, una meta simplemente inalcan-

---

(54) José María Alvarez Romero, "Un Sacerdote indígena peruano el Doctor Joseph Joaquín de Avalo Chauca canónigo y profesor universitario", *Mercurio Peruano* (noviembre-diciembre de 1964): 57-67.

(55) Manuel Tovar, *Carta pastoral con motivo de la toma de posesión de la sede arzobispal*, 21 de noviembre de 1898, cita textual No. 3.

zable. Pero los seminarios seguían siendo lo que siempre habían sido en la época colonial: los equivalentes, en el mundo eclesiástico, de los colegios y las universidades que formaban las élites políticas y económicas. Con frecuencia, cumplían la misma función: Santo Toribio en Lima y San Carlos y San Marcelo en Trujillo formaban a los hijos de las mejores familias, unos para ser sacerdotes y otros para seguir una carrera universitaria. Por eso, los sacerdotes en el Perú, antes y después de la Independencia, han venido de las clases medias, las que, a su vez, representaron un porcentaje muy pequeño de la población nacional. Pero había otro impedimento importante, que afectaba sobre todo a la clase indígena: el predominio de moldes culturales occidentales en la formación del sacerdote, no solamente en el Perú, sino, también, en todo el mundo católico de ese entonces. Sólo en tiempos recientes se ha cuestionado el tipo de formación que se ofrece en los seminarios. En un informe del año 1971, Mons. Dammert subraya esta falta de adecuación entre el Seminario y el medio para el que se forma a los estudiantes:

> "En los seminarios mayores de América Latina se preparaba a los candidatos con programas, métodos y libros aptos para formar párrocos rurales italianos, franceses o españoles; al salir del Seminario para ser el joven sacerdote destinado a la cura de almas en una parroquia apartada de los Andes, se encontraba que el 90o/o de lo que había aprendido no le servía y al desechar lo inútil con frecuencia arrojaban también lo bueno " (56).

Además, dentro del mismo país las marcadas diferencias culturales de una región a otra crean dificultades de adaptación para muchos jóvenes que, por falta de mayor formación y capacidad de asimilación, están tan arraigados en su propia región que no pueden estudiar con provecho en un ambiente demasiado ajeno. En una carta que en 1901 envió el Obispo Puirredón en Trujillo invitando a los Franciscanos para que establecieran un seminario menor en Cajamarca, explicaba que no convenía a los jóvenes de dicha ciudad interior venir a Trujillo, porque "el clima, los hábitos y costumbres de la costa son enteramente extraños y nocivos a la salud de los naturales de la sierra"

---

(56) José Dammert Bellido, "Observaciones al esquema de *Sacerdotio Ministeriali* enviado por la Secretaría del Sínodo de los obispos" (Cajamarca, 4 de abril de 1971). pág. 14.

(57). En otro caso más reciente, en 1968, los Padres de Maryknoll cerraron el Seminario Menor de Puno porque muy pocos de los estudiantes llegaban al sacerdocio. Entre otras razones, la vida en el Seminario era tan distinta a la que estaban acostumbrados en los pueblos del Altiplano que los jóvenes de habla quechua o aymara sufrían un verdadero choque cultural. Por su parte, la Iglesia peruana, que está sujeta a las normas de la Iglesia universal, no ha tenido libertad para experimentar o cambiar el sistema de formación.

Amén de este problema cultural, había otro mayor y casi infranqueable: la descomposición humana y moral de las familias, sobre todo las de las clases populares, como resultado de la situación de marginación y explotación que han experimentado desde el siglo XVI. No es necesario citar los abundantes estudios y testimonios que hay acerca de la promiscuidad, la inestabilidad matrimonial y otros problemas similares entre los estratos populares, negros, mulatos, indios o mestizos, en la Colonia. Baste citar algunas referencias de la época republicana para apreciar el hecho de que este masivo trastorno social no solamente no ha cambiado substancialmente, sino que con las migraciones de los pueblos hacia la Costa, el impacto cada vez más acelerado de la cultura occidental sobre la clase popular urbana, la falta de estabilidad económica, etc., puede afirmarse que la descomposición familiar probablemente ha empeorado con el correr del siglo XX. En 1858 el asiduo compilador de estadísticas, Manuel A. Fuentes, notó que el 56o/o de los nacimientos en Lima era de hijos ilegítimos (58). Los autores del libro del censo de Lima de 1908 precisaron la naturaleza del problema. Según las declaraciones de las mujeres censadas,

> "Las blancas que han tenido hijos fuera del matrimonio no llegan al 15 por ciento, las indias y las mestizas que los han tenido, en esas condiciones, alcanzan el 40o/o por ciento y las negras pasan esta proporción. . ." (59).

Finalmente, el censo de 1981 reveló el hecho de que aproximadamente el 29o/o de todos los hogares en el país estaban constituidos de "familias in-

---

(57) AAT, Sección "Visitas" Legajo 4.

(58) Manuel A. Fuentes, *Estadística general de Lima*, pág. 47.

(59) Ministerio de Fomento, *Censo de la Provincia de Lima 1908* (Lima: Imprenta de la Opinión Nacional, 1915), tomo I, pág. 127.

completas", es decir, familias en que faltaba uno de los dos progenitores. En estos casos el 60o/o tenían como jefe de hogar a mujeres (60).

Dado este cuadro poco alentador, es evidente que una de las causas de la escasez de buenos candidatos al sacerdocio o a la vida religiosa no está meramente en las diferencias culturales que hay entre las distintas clases sociales, sino también en la mala formación humana que recibe un alto porcentaje de toda la población. En el siglo XVI el Virrey Toledo advirtió de la necesidad de enseñar a los indios "a ser hombres" antes de bautizarles (61). En los siglos XIX y XX la Iglesia ha afrontado un problema similar con respecto a la cuestión de admitir a jóvenes de las clases populares para el sacerdocio o la vida religiosa. Por eso, el gesto de ofrecer becas o condicionar los estudios para que sean adecuados a la realidad de los estudiantes no resuelve un problema más de fondo: la falta de ciertas cualidades humanas que es producto de una descomposición generalizada de la vida familiar. En este sentido, la crisis de la escasez de sacerdotes es un reflejo de una profunda crisis de la misma sociedad peruana.

Finalmente, a todos estos factores, se debe agregar el de la creciente indiferencia, y en algunos casos, el de la abierta hostilidad hacia la religión, un fenómeno cada vez más evidente a partir de la segunda parte del siglo XIX. De esto trataremos más extensamente en los capítulos posteriores. Baste por ahora citar la encuesta realizada en 1967 con motivo de la Misión Conciliar de Lima para apreciar los alcances de este cambio en el ambiente religioso. Según la encuesta, sólo el 25o/o de los católicos asistían normalmente a la Misa dominical, y la mayoría de ellos eran mujeres (62). Por otra parte, la gran mayoría de los peruanos practican algún tipo de religiosidad popular. Pero esa forma de religiosidad no es, en general, muy eclesial, es decir, no es muy apropiada para despertar una inquietud de servicio en la Iglesia como sacerdote, hermano o religiosa.

---

(60) Marfil Francke, "Situación actual de la mujer peruana y perspectivas para el desarrollo", *Cuadernos CNP* (Consejo Nacional de Población), No. 2 (diciembre de 1983), pág. 4.

(61) Ricardo Beltrán y Rózpide, *Memorial de Don Francisco de Toledo*, en *Colección de Las Memorias o Relaciones que escribieron los virreyes del Perú* (Madrid, 1921), pág. 75.

(62) Arzobispado de Lima, *Informe de Pastoral y Sociología, Misión Conciliar, 1967, Lima* (Lima, 1967), pág. 40.

Así, la Iglesia peruana a mediados del siglo XX se encontraba en medio de una larga y honda crisis: pocos sacerdotes peruanos y muchos de ellos sin un nivel adecuado de formación o de cultura, por lo menos según los criterios de la cultura occidental. En respuesta, la Iglesia comenzó a depender cada vez más del clero extranjero. Durante un tiempo, la presencia del clero extranjero alivió la crisis, pero también fomentó la tendencia, entre algunos, de postergar el día para cuestionar más a fondo el por qué no había más vocaciones peruanas. En un famoso artículo, "The Seamy Side of Charity", publicado en 1967, Ivan Illich planteó justamente este dilema: cuanto más clero extranjero, tanto menos necesidad de analizar los verdaderos problemas de la Iglesia (63).

Con la gran renovación que la Iglesia en toda América Latina ha comenzado a experimentar a partir del Concilio Vaticano II, el problema de la escasez de vocaciones se ha vuelto, irónicamente, menos apremiante. Entre otras razones, la crisis de vocaciones y una mayor toma de conciencia acerca del papel de los laicos han inducido a la Iglesia a reordenar sus prioridades y elaborar una acción pastoral más original y dinámica. Para muchas personas en la Iglesia el problema de vocaciones ha sido relegado a un segundo plano en favor de tareas que ellas consideran más urgentes: la formación de adultos más conscientes de su cristianismo o bien la capacitación de padres de familia para que puedan formar mejor a sus hijos.

Paradójicamente, la creación de una Iglesia "desde abajo" fue la intención de los misioneros del siglo XVI. Pero, debido a una excesiva dependencia del poder político y de las élites dominantes, la Iglesia no terminó cabalmente ese proceso. En este sentido, la crisis de la escasez de sacerdotes ha puesto de manifiesto esta debilidad fundamental y, al mismo tiempo, ha obligado a la Iglesia a cuestionar la imagen de sí que proyecta hacia fuera. En los años del Concilio y después, el dilema se hacía cada vez más agudo y claro: mientras la Iglesia no cambiara sus métodos pastorales y su relación, en general, frente a la sociedad, no atraería a las personas más deseables hacia el sacerdocio o la vida religiosa. Conviene ahora examinar más en detalle el contexto en que se produjo la crisis: el largo período a partir de mediados del siglo pasado en que la Iglesia comenzó a reaccionar frente a los ataques de la sociedad liberal-positivista. En este período clave la Iglesia post-colonial se convirtió en la "Iglesia militante".

---

(63) Ivan Illich, "The Seamy Side of Charity", *America*, 21 de enero de 1967, págs. 88-91.

CAPITULO III

LA IGLESIA MILITANTE (1855-1930): GENESIS Y DESARROLLO

> "Los tiempos son muy difíciles . . . Recia es la tempestad que se ha desencadenado contra la Santa Iglesia. Las olas del error amenazan ofuscar toda la verdad revelada y la corrupción de costumbres que ha engendrado el error no cesa de combatir la barquilla de Pedro . . ." (1)
>
> Teodoro del Valle, 1879

Con estas palabras el obispo de Huánuco expresó el pesimismo generalizado en la Iglesia frente a una sociedad cada vez más influida por el liberalismo y la indiferencia religiosa. Al mismo tiempo puso de manifiesto la que fue la nota dominante en la Iglesia en toda América Latina desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX: la adopción de una mentalidad defensiva, y a veces cerrada, frente a todos los grupos y todas las corrientes que percibía como hostiles a su existencia. Entre esos enemigos figuraban liberales, positivistas, masones, protestantes, anarquistas y socialistas. Para contrarrestar la creciente influencia de estos grupos, la Iglesia se erigió en baluarte de los valores tradicionales. En la lucha para defender estos valores, así como algunos de sus propios intereses y privilegios, la Iglesia movilizó a los fieles, con-

(1) *Carta pastoral que el Illmo. y Revm. Señor Arzobispo de Berito y Administrador Apostólico de Huánuco dirige al clero y fieles de la diócesis con motivo del Jubileo Universal concedido por Nuestro Santísimo Padre León XIII* (Huánuco, 1879), págs. 1.

virtiéndolos en 'militantes' llamados a participar en una causa que era, a la vez, religiosa y política. El concepto de un católico como 'militante' de una causa fue algo radicalmente nuevo en la historia de la Iglesia peruana y constituye un hito divisorio entre la época colonial y las primeras décadas de la República, por un lado, y de otro, toda la historia posterior.

La Iglesia no reaccionó frente a las críticas de los liberales y otros, o a sus propios problemas internos, tales como la creciente escasez de vocaciones, de una forma siempre coherente y sistemática. Sin embargo, se puede descubrir cierta uniformidad en las diversas maneras en que respondió a estas crisis. El objetivo principal vino a ser la creación de un modelo de sociedad e Iglesia opuesto al de la sociedad liberal-positivista. Los medios principales para lograr este objetivo fueron: en primer lugar, el fortalecimiento de los vínculos con Roma; en segundo lugar, el afianzamiento de la ubicación de la Iglesia en la sociedad, sobre todo mediante la protección oficial, y, en tercer lugar, la formación de laicos de las clases altas y medias a fin de hacerlos católicos más conscientes de su fe, para que estuvieran a la altura de su misión de defender a la Iglesia.

Los medios específicos para realizar estos fines eran varios: la difusión amplia de la posición católica respecto a los principales temas políticos y sociales del día, en la predicación, en la prensa y en otros tipos de publicación; invitar a distintos grupos de religiosos y misioneros extranjeros para que reforzaran la Iglesia en sus necesidades, sobre todo en el orden educativo; la formación de grupos de laicos en cada región con el fin de darles más conciencia acerca de su obligación de defender la Iglesia, incluso en el foro político; y, por fin, el fomento de una piedad pública que tendiera a avalar a los fieles en el cumplimiento de su misión.

La adopción de esta postura militante tuvo consecuencias ambiguas para la Iglesia. Por un lado, en el proceso de reorganizarse se logró fomentar en muchos fieles un sentido más profundo de "Iglesia". Pero, de otro lado, también se engendró una mentalidad unidimensional y cerrada intelectualmente. Fue durante esta época que la palabra "católico" prácticamente se convirtió en sinónimo de "conservador" o "tradicionalista". Naturalmente, desde otra perspectiva, se puede afirmar que los propios liberales y positivistas se inspiraban en esquemas intelectuales bastante distorsionados con respecto al factor religioso y a la Iglesia. Pero la pérdida de presencia cristiana en los círculos intelectuales y universitarios hacia fines del siglo también se debía al predomi-

nio de una mentalidad cerrada de parte del clero y muchos laicos frente a algunas de las tendencias modernas de la época. No sorprende, por lo tanto. esta declaración de Fidel Olivas Escudero, obispo de Ayacucho, hecha en 1915:

> "... Basta recordarnos, amados hijos en el Señor, que nadie puede ser, a la vez, católico y liberal. Son términos que se excluyen, como la verdad y el error, el bien y el mal, la luz y las tinieblas". (2)

Los Liberales y la Iglesia

Aunque los caudillos dominaron la política nacional durante las primeras décadas después de la Independencia, fueron los liberales los que elaboraron las bases ideológicas sobre las que descansaba la República. El ideal de los liberales fue la creación de una sociedad democrática, igualitaria, y firmemente regida por la ley. Pero, de otro lado, tenían un concepto muy limitado del cambio social y poco contacto con las clases populares. Por eso, su idealismo y su postulación de la ley por encima de cualquier otra consideración, constituían su gran debilidad.

Sin embargo, conscientes en algo de su propia distancia de las clases populares, los liberales reconocían la importancia de la Iglesia, única institución verdaderamente nacional y la más arraigada entre todas las clases sociales. La Iglesia ejercía una influencia moral y cultural excepcional sobre los indios en las doctrinas, y sobre las clases medias y altas en los colegios, seminarios y las universidades. Y en el culto, alcanzaba a todos los peruanos, cualesquiera que fueran su raza o condición social. Por eso, para los liberales, y también para los caudillos, la primera tarea importante del nuevo Estado republicano debió consistir en asegurar su control sobre la Iglesia. Sin la legitimación moral de la Iglesia, la empresa de sentar la bases de la República sería sumamente difícil. La necesidad de conquistar la lealtad de la Iglesia para el Estado liberal forma el trasfondo de la crisis que surgió a raíz de la sucesión episcopal, así como de otros conflictos que fueron motivo de tensión entre el Estado y la Iglesia en casi todo el siglo XIX.

---

(2) *El Amigo del Clero*, 15 de febrero de 1915, pág. 91.

Sin embargo, es preciso señalar que los primeros liberales no eran propiamente anticlericales, ni mucho menos antirreligiosos. Su meta fue controlar la Iglesia, no destruirla. Aún más: ellos, que incluían a numerosos sacerdotes, creían que la religión en general, y la Iglesia católica en particular, constituían la única base social que podía garantizar una sociedad ordenada y civilizada. Por eso, la primera constitución (1823) estableció la religión católica como la única permitida, y se comprometió a protegerla. Aunque algunos liberales en el comienzo favorecían la tolerancia religiosa para los no católicos, todos rechazaban el ateísmo como una forma de pensar antisocial y hasta peligrosa para el bien común. Así, Manuel Lorenzo de Vidaurre, primer presidente de la Corte Suprema, declaraba:

> "Yo temo más a un ateo, que a una fiera en medio de los montes. Yo no hallo crímen de que no sea capaz el que niega el poderío de un Ser Supremo". (3)

En ello, también, los liberales eran herederos de una mentalidad colonial, y más precisamente, de trescientos años de Patronato Real, aquel conjunto de privilegios que permitía que el Rey no solamente gobernase a la Iglesia, sino que vigilase los detalles más pequeños de su vida interna. Por eso, los liberales peruanos no se inspiraron tanto en las doctrinas racionalistas de la revolución francesa, cuanto en la larga tradición regalista de España en América. Así como el Rey había usado a la Iglesia como un instrumento de dominación ideológica en la Conquista y durante el coloniaje, los liberales pensaban usar a la Iglesia como un instrumento al servicio de la República y los nuevos ideales liberales.

El verdadero anticlericalismo aparece más bien a mediados del siglo XIX en toda America Latina. En el Perú, fueron los liberales de una segunda generación, de una mentalidad más capitalista y enamorados del ideal del progreso social, los que cuestionaron lo que ellos consideraban la excesiva influencia de la Iglesia en la sociedad, así como sus privilegios sociales y económicos. Por fin, el ataque propiamente antirreligioso vino hacia fines del siglo, sobre todo a través de la figura de Manuel González Prada (1848-1918), que denunció a la religión como una forma de superstición, y fustigó la explotación clerical a los indios.

---

(3) Manuel Lorenzo de Vidaurre, *Proyecto de un código penal* (Boston, Hiram Tupper, 1828), pág. 147.

Así, el ataque liberal a la Iglesia correspondía al grado de desarrollo del Perú mismo. Con la Emancipación política, los liberales doctrinarios sólo intentaron apropiarse de lo que había pertenecido al Rey: el derecho del Patronato. Pero en la década de los 50, los liberales se empeñaron, además, en quitar o reducir los privilegios sociales y económicos de la Iglesia. No es casual que la abolición del fuero eclesiástico (1856) y de los diezmos (1856) correspondiese al inicio del capitalismo moderno en el Perú. Y la crítica radical de González Prada y otros a fines del siglo y comienzos del nuevo, tienen como telón de fondo el dominio pleno de la oligarquía en el Perú, y del positivismo anticlerical en las universidades. Aunque González Prada también atacaba duramente a la oligarquía, compartía con los portavoces de la oligarquía del mundo académico los mismos esquemas positivistas respecto a la Iglesia. Para uno y otros, la Iglesia representaba un obstáculo en el camino hacia el cambio social.

Los sacerdotes liberales

Los sacerdotes de tendencia liberal, tales como Luna Pizarro, Francisco de Paula González Vigil, Mariano José de Arce y Juan Gualberto Valdivia se encontraron en medio de dos presiones: por un lado, la Santa Sede que condenaba el liberalismo, y de otro, la actitud cada vez más anticlerical de muchos otros liberales. Además, la anarquía social de las primeras décadas después de la Independencia impulsó a algunos de los curas liberales a desear un orden social y político más conservador. Cada uno se enfrentaba a este dilema de conciencia según su propia manera. Luna Pizarro, después de una carrera destacada en la política (diputado en el Congreso, y varias veces presidente del mismo), se retiró de la vida pública, y algunos años más tarde reapareció como Arzobispo de Lima (1843-1855), sucediendo a Monseñor Salas Arrieta. Sin embargo, entre estas dos etapas de su vida ya había abandonado muchas de las posiciones liberales de su juventud.

En contraste con esta trayectoria, Francisco de Paula González Vigil nunca renunció a su liberalismo. Sacerdote tacneño, Vigil fue elegido varias veces al Congreso, en el que pronunció un discurso célebre denunciando al dictador Agustín Gamarra (1832). Como Luna Pizarro, también se retiró de la política, y más tarde fue designado Director de la Biblioteca Nacional, en dos épocas distintas (1836-1840; 1845-1875). En este puesto, se dedicó con pasión a difundir su causa predilecta: la necesidad de crear una Iglesia nacional, libre de la injerencia de Roma, y asociada a la Santa Sede sólo con lazos de

fraternidad. En 1848, publicó su obra maestra, en la que desarrollaba ampliamente estos temas: *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana.* En la persona de Vigil, el Galicanismo y el Regalismo, convertidos ahora en el patronato nacional, alcanzaron su auge en el siglo XIX.

Evidentemente, liberales como Vigil no podían permanecer mucho tiempo en el seno del catolicismo en un momento histórico en que los papas habían emprendido una lucha contra el liberalismo en todo el mundo cristiano. En 1851, Pío IX condenó la obra de Vigil bajo la pena de excomunión. Esta condenación sólo sirvió para alentarlo más en su campaña personal en favor de un patronato nacional. Irónicamente, quien pidió la condenación de sus obras y publicó el Breve del Papa en Lima fue su exprofesor del Seminario y colega liberal, Francisco Javier de Luna Pizarro, ahora Arzobispo conservador de Lima. Así, una generación de sacerdotes liberales comenzaba a desaparecer de las filas del clero. A la luz de su desaparición, se puede apreciar esta exclamación, hecha en 1869, de Francisco Javier Mariátegui, amigo de toda la vida de González Vigil, y fundador de la Masonería en el Perú: "Qué no dieran los hombres del Perú porque el clero de hoy se pareciese al de 1820 en saber, en patriotismo y en virtudes" (4).

NACE LA IGLESIA MILITANTE, 1855-1879

Goyeneche y la Convención de 1855-1856

Aunque no hay ninguna fecha que precise cuando comenzó la reacción católica, se puede señalar, en general, la campaña dirigida por los obispos contra la Convención liberal de 1855-1856 como el inicio de la "Iglesia militante". Las medidas de los parlamentarios anticlericales despertaron mucho antagonismo en círculos católicos. Durante las sesiones, algunas mujeres de la clase alta acudieron al Congreso e interrumpieron los discursos de los liberales. (5) Quizás la voz más imponente fue la de José Sebastián Goyeneche, obispo de Arequipa desde 1818. Mediante un estudio del intercambio de las cartas entre Goyeneche y el mandatario Ramón Castilla se puede apreciar la creación de

---

(4) Francisco Javier Mariátegui, *Anotaciones a la "Historia Independiente" de Don Mariano Felipe Paz Soldán* (Lima, 1925), pág. 16.

(5) Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú* (Lima: Editorial Universitaria, 1969), IV, pág. 141.

un movimiento católico en el país y especialmente en Arequipa. Aun antes de la instalación de la Constituyente los católicos de la Ciudad Blanca habían enviado un memorial de protesta contra las tendencias liberales del Gobierno de Castilla. El memorial llevaba unas 10,000 firmas. (6) Aunque Castilla informó a Goyeneche que él tampoco estaba de acuerdo con su propia Convención, ésto no fue suficiente: el prelado arequipeño contestó que los obispos y el clero no podían en conciencia prestar juramento a la nueva carta. (7) Este desafío del clero fue el mas serio acto de desacato de parte de la Iglesia frente al Estado hasta la fecha en la historia del Perú. El sentimiento antiliberal encontró su foco en Arequipa, que se sublevó en noviembre de 1855 bajo Manuel Ignacio de Vivanco. Castilla, por su parte, se vió obligado a poner sitio a Arequipa durante ocho meses para poder dominar la situación. Esta movilización de los fieles para protestar contra la Convención fue tan sólo la primera de una serie de acciones que conjuntamente señalaron el comienzo de una "causa católica" en el Perú.

El clero conservador

El clero que llegó a predominar en la Iglesia a mediados del siglo fue generalmente ultramontano, y políticamente más conservador que el clero criollo que había luchado por la Independencia. No obstante la afirmación de Mariátegui, citada arriba, este clero también fue notablemente ilustrado y culto. Entre sus precursores se encuentra José Ignacio Moreno, nacido en Guayaquil, que fue Vice-Rector de San Marcos, Arcediano de Lima, y un defensor celoso de causas ortodoxas. Su obra más conocida, *Ensayo sobre la supremacía del Papa* (1831), tuvo seis distintas ediciones. Otra figura, que simboliza la continuidad con el pasado, fue José Sebastián Goyeneche, obispo de Arequipa durante 40 años, y mas tarde Arzobispo de Lima, entre 1860 y 1872. El mismo Luna Pizarro, después de su conversión del liberalismo, siguió siendo una figura importante en la vida intelectual del Perú como Arzobispo de Lima. Uno de sus gestos más importantes fue la reapertura y reorganización del Seminario de Santo Toribio, en 1847. Menos conocida es la figura de Agustín Guillermo Charún, distinguido diputado y Ministro de Gobierno, Rector de San Carlos y finalmente obispo de Trujillo (1853-1857). Charún, en particular, no

---

(6) *El Católico* (Lima), 12 de mayo de 1855, pág. 30.

(7) Instituto Libertador Ramón Castilla, *Archivo Castilla*, Volumen V, *Epistolario*, págs. 157-164.

se ajusta a una clasificación simple, porque. si bien era ultramontano. como todos los que llegaron a ser obispos en aquella época, no estaba conforme con el conservadurismo político de Bartolomé Herrera.

Otros obispos que se destacaron por sus luces intelectuales fueron Teodoro del Valle y Juan Ambrosio Huerta. Del Valle fue el primer obispo de la diócesis de Huánuco, separada de Lima y creada en 1865. En 1867, fundó la Sociedad Católica Peruana, uno de los primeros grupos dedicados a la defensa del catolicismo frente a los ataques de los liberales. Ambrosio Huerta fue profesor y luego Rector del Seminario de Santo Toribio, el primer obispo de Puno (1865-1874), delegado al Concilio Vaticano I, y finalmente obispo de Arequipa (1880-1887). Gozaba de la fama de ser uno de los mejores oradores y pensadores de todo el clero del siglo XIX.

Estos clérigos eran graduados de los mejores centros de enseñanza de las postrimerías de la época colonial: San Carlos, San Marcos, o los seminarios de Santo Toribio, San Jerónimo de Arequipa o San Antonio Abad del Cusco. Por razón de su formación y sus dotes intelectuales sobresalientes, ellos estaban a la altura de las mejores mentes, liberales o conservadoras, del Perú decimonónico. En los casos de Luna Pizarro, Presidente de la primera Asamblea Constituyente en 1822, o de Agustín Guillermo Charún, que fue Presidente del Congreso de Huancayo en 1839, o de Bartolomé Herrera, Presidente del Congreso Constituyente en 1860, sus distintos aportes a la vida política del Perú fueron tan importantes como su conducción espiritual de la Iglesia. De todos ellos, el que probablemente tipifica mejor a este clero reformado de mediados del siglo, tanto por su actuación en la Iglesia y en la política, como por su orientación conservadora, es, sin duda, Bartolomé Herrera.

Bartolomé Herrera y el pensamiento conservador

La Iglesia no poseía una doctrina político-social distinta y propia durante la época colonial y las primeras décadas inmediatamente después de la Independencia. Antes bien, las mismas bases teóricas que fundamentaban y legitimaban la sociedad secular servían también para la Iglesia que formaba parte integrante de ella. La Iglesia, que era jerárquica, autoritaria, pero también corporativa y paternalista, reflejaba en su propia constitución institucional las mismas cualidades que caracterizaban a la sociedad colonial. Pero, con el derrumbe, en la teoría y en la práctica, de la sociedad colonial durante las primeras décadas después de la Independencia, la Iglesia se encontraba cada vez

más abandonada por la protección cómoda del poder político, y desprovista de una teoría adecuada acerca de la relación entre la Iglesia y la sociedad. Por su parte, los liberales, y más tarde los positivistas, al cuestionar todos los supuestos de la sociedad colonial, también obligaron a la Iglesia a tomar una actitud más defensiva y, al mismo tiempo, a elaborar un pensamiento más preciso y original.

Semejante pensamiento plenamente elaborado, orgánico y sistemático, no aparece en el Perú sino hasta la década de los años 30 de este siglo. Sin embargo, los elementos constitutivos de este pensamiento ya habían sido forjados con anterioridad en los planteamientos y proyectos de Bartolomé Herrera (1808-1864). Aunque Herrera llegó a ser el pensador conservador más destacado de las primeras décadas de la época republicana, de ninguna manera representaba a una clase adinerada ni simbolizaba en su persona la presencia de una aristocracia en el clero. Más bien, su origen era humilde y a los cinco años de edad quedó huérfano. Merced a una beca, estudió en el Convictorio de San Carlos, en donde llegó a ser profesor de Filosofía. Durante sus estudios, descubrió su vocación al sacerdocio, y fue ordenado en 1829. Entre otras experiencias apostólicas, trabajó como párroco de la doctrina de Cajacay, cerca de Huaraz, y más tarde, como párroco de Lurín, cerca de Lima. En ambos curatos llegó a conocer a los indios que eran sus feligreses. En 1842, fue nombrado Rector de San Carlos. En este cargo, Herrera efectuó una reforma total del antiguo Convictorio, imponiendo orden y disciplina en los estudios y dándoles una clara orientación ultramontana y conservadora. Como en las postrimerías de la época colonial, San Carlos se convirtió nuevamente en un centro prestigioso de enseñanza. Toda una generación de hombres célebres de la vida pública pasó por las aulas del San Carlos renovado. Entre ellos, Manuel Pardo, Presidente de la República, Pedro Gálvez, pensador liberal y Manuel Bandini, futuro Arzobispo de Lima.

Además de su labor en San Carlos, la fama de Herrera se debió, sobre todo, a dos sermones de trascendencia nacional. En 1842, pronunció la oración fúnebre con ocasión de la muerte del Presidente Agustín Gamarra, que había caído en un vano intento de invadir Bolivia. Pero de más importancia, por su contenido doctrinario, fue la oración patriótica que pronunció con motivo de Fiestas Patrias, el 28 de julio de 1846, en la Catedral, ante el Presidente Ramón Castilla y otros altos dignatarios del Gobierno. Su sermón representó la primera crítica importante al liberalismo desde la Independencia, y la primera afirmación del Hispanismo en la historia republicana.

En el sermón, Herrera exaltó los valores de orden y de respeto hacia la autoridad, frente a la anarquía de los caudillos y las ideas ilusas de los liberales. Sobre todo, rechazó el concepto de la soberanía popular, aseverando que el Perú había progresado más cuando estaba gobernado por élites autoritarias, tales como las de los Incas y los españoles. Por otra parte, Herrera precisó que él se refería a una élite basada en la inteligencia y en la integridad moral. Por eso, no era su intención proponer un retorno al pasado español, sino llamar a los peruanos para que reconocieran y reafirmaran aquellos valores positivos que habían heredado de España. Entre ellos, subrayó sobre todo el cristianismo y el profundo respeto hacia toda autoridad legítima que el cristianismo inculcaba en los creyentes.

El Presidente Rufino Echenique (1851-1855) nombró a Herrera Ministro de Justicia y Gobierno, y más tarde de Relaciones Exteriores. En 1852, lo mandó a Roma como Ministro Plenipotenciario ante el Vaticano con el fin de celebrar un concordato con la Santa Sede. No logró esta meta, debido, en parte, a las demoras burocráticas de Roma, pero sobre todo porque la intransigencia de muchos liberales en el Perú creaba demasiado obstáculos para su realización. De todas maneras, Herrera fue muy bien recibido en Roma, hecho que seguramente le confirmaba en su papel de defensor del Papado y de los derechos eclesiásticos en el Perú. Cuando regresó a su patria en 1853, fundó *El Católico,* periódico semanal doctrinario dedicado a combatir el liberalismo.

En 1860 presidió el Congreso Constituyente, que había sido convocado tras el fracaso de la Convención liberal de 1855-56 y el rechazo popular que había provocado. En él, Herrera presentó su propio proyecto de constitución. Entre otras cosas, planteó el concepto de una sociedad organizada, conformada de "asociaciones" y "cuerpos". Además, insistía en el mantenimiento de los privilegios que la Convención de 1855 había eliminado: el fuero y los diezmos. Con este esquema nació uno de los primeros proyectos para la creación de un Estado católico corporativo en el Perú. Sin embargo, su proyecto fue rechado por los moderados, que querían conservar algunas de las medidas de los liberales.

Abatido por la derrota de su proyecto, Herrera se retiró de la vida política. Pero seguía siendo una figura eminente en la vida nacional porque, después de su elección al Congreso, había sido nombrado obispo de Arequipa. Permaneció en este puesto hasta su muerte, en 1864. Aunque las posturas conservadoras de Herrera resultaron poco atractivas para generaciones poste-

riores, más enamoradas de doctrinas democráticas, es importante recalcar el hecho de que Herrera no hablaba en nombre de ningún interés económico. Más bien, fue conocedor de la realidad del Perú indígena, y pensaba en el bien de las clases populares cuando adoptaba algunas de sus posiciones. El mejor ejemplo de esta compatibilidad entre su política y su preocupación por los indios se encuentra en el célebre debate que sostuvo con Pedro Gálvez en el Congreso de 1849. Según un proyecto de ley, se otorgaría el derecho de voto solamente a los que supieran leer o escribir, exceptuándose de esta norma a los indios y mestizos, los cuales sí podrían votar. Pero este privilegio dejaría de estar en vigencia en el año 1860. Gálvez, ex-alumno de Herrera, pero liberal doctrinario, favorecía la medida. Herrera se opuso porque, en su opinión, el otorgar el derecho a los analfabetos no crearía una verdadera democracia en el Perú. Antes bien, propuso la eliminación del analfabetismo mismo:

> "Yo también amo a los indios; he vivido años entre ellos; he oído sus gemidos; he recibido suspiros en mi corazón y en la vida práctica he mezclado mis lágrimas con las suyas . . . Empléese una buena porción de la renta pública en escuelas. Instrúyase, edúquese al indio y se mejorará su condición. . . Educación, educación, señores, para los indios; y por lo que hace a derechos, reconozcamos que nosotros no podemos hacer más que declararlos cuando existen y que sólo Dios puede crearlos". (8)

En estas palabras, Herrera resumió la actitud de la Iglesia del siglo pasado hacia las clases populares: elitismo, paternalismo, pero también preocupación por su situación social. En este caso, Herrera rechazó el sufragio universal porque no creía que tal medida significara una verdadera mejora para los indios. Mientras los liberales proponían reformas sin conocer la realidad del indio, el clero conservador, que vivía cerca al indio, rechazaba dichas reformas. Al proponer la educación popular en vez del sufragio universal, Herrera revelaba una conciencia social más crítica que la de los liberales. Pero, por su desconfianza hacia el liberalismo en general, y por su defensa de los privilegios de la Iglesia, también representaba las tendencias conservadoras de la mayor parte del clero del siglo XIX.

---

(8) Basadre, III, pág. 227.

El afianzamiento de los lazos con Roma

Desde la restauración de la Iglesia peruana bajo Luna Pizarro, Bartolomé Herrera y otros, todos los prelados peruanos dieron alta prioridad a la necesidad de estrechar los lazos con Roma, así como de identificarse plenamente con la problemática de la Iglesia universal. No hay duda de que este estrechamiento de relaciones con la Santa Sede tuvo ciertos efectos saludables para la Iglesia peruana. En primer lugar, aunque la jerarquía restaurada estaba conformada por peruanos, la Iglesia ya no obedecía tan servilmente a los intereses del poder civil como en la época colonial bajo el Patronato Real. En segundo lugar, la situación anárquica que caracterizó a la Iglesia en las primeras décadas posteriores a la Independencia dio paso a un período de orden y de unidad interna bajo la mano firme de Goyeneche, Herrera y otros. Ellos, a su vez, se sentían avalados por la lejana pero fuerte figura de Pío IX y posteriormente la de León XIII.

Sin embargo, comparada con la Iglesia misionera del siglo XVI, o la renovada del Vaticano II, es evidente que la Iglesia de la época de Pío IX también sufría algunas consecuencias negativas en su vida intelectual y pastoral. En el afán de identificarse con la Iglesia de Roma, la Iglesia latinoamericana perdió algo de su propia identidad. Los temas que dominaban en todos los documentos pastorales del episcopado de esta época eran precisamente los que más preocupaban a Roma: el liberalismo, el racionalismo, el protestantismo, el laicismo, etc. Además, los distintos concilios y sínodos de la Iglesia se dedicaron a estudiar el modo de incorporar en su propia legislación los diversos decretos y códigos promulgados y aprobados en Roma. En cambio, en todo el siglo XIX y hasta muy avanzado el siglo XX, eran relativamente escasas las referencias a la realidad indígena, bastante menos que, por ejemplo, en los capítulos de los grandes concilios limenses de los siglos XVI y XVII.

En dos momentos importantes los obispos peruanos se pusieron en contacto directo con la Santa Sede. Ya en 1852, Bartolomé Herrera, a la sazón simple sacerdote, había visitado Roma con el fin de proponer un concordato al Papa en representación de la Nación peruana. En 1869, tres prelados, José Ezequiel Moreyra, Ambrosio Huerta y Teodoro del Valle se dirigieron a Roma para participar en el Concilio Vaticano I. El venerable Arzobispo de Lima, Goyeneche, por motivo de su avanzada edad, envió a Pedro Gual como su representante. Gual, misionero franciscano, había sido uno de los fundadores de Ocopa y era, en ese momento, Comisario General de los Franciscanos en toda

América. Posteriormente, en 1899, cuatro prelados peruanos asistieron al Concilio Plenario latinoamericano: Manuel Tovar, Arzobispo de Lima, Ismael Puirredón, obispo de Puno; Juan Antonio Falcón, del Cusco; y Manuel Ballón, de Arequipa.

La prensa católica, primera época

La Iglesia usó distintas armas literarias para difundir su causa: las cartas pastorales de los obispos, los folletos polémicos escritos por sacerdotes y laicos, los catecismos y la prensa. De todas ellas, quizá la más potente fue la prensa. En distintos momentos clérigos y laicos colaboraron juntos para llevar la causa católica a los hogares en todo el país. Ya en 1845 el Arzobispo Luna Pizarro había auspiciado la publicación de *El Redactor Eclesiástico* que salió entre 1845 y 1846. Bartolomé Herrera regresó de Europa con una imprenta nueva que instaló en el Seminario. El y José Huerta, el hermano del Rector Juan Ambrosio Huerta, publicaron *El Católico, "Bisemanario religioso, filosófico, histórico y literario"*, entre 1855 y 1860. En 1860 José Gálvez arrestó a los dos editores-sacerdotes, José Jesús Ayllón y Francisco Solano de los Heros, por su oposición a la nueva constitución liberal. En su lugar se publicó, también en la imprenta del Seminario, *El Progreso Católico.* El responsable principal fue Ambrosio Huerta y entre sus principales colaboradores se encontraban el presbítero José Antonio Roca y Boloña y el joven ex-seminarista Nicolás de Piérola. También este periódico sufrió como consecuencia de la oposición liberal y se cerró en 1862. Piérola, por su parte, fue cofundador de dos otros periódicos, *El Tiempo* y *La Patria.* Este último salió entre 1867 y 1879. En 1867 apareció *El Perú Católico,* dirigido por el sacerdote Manuel González de la Rosa. De carácter polemista, dejó de salir en 1868. El mismo González de la Rosa también había publicado *El Bien Público* en 1865, pero la dirección pronto pasó a manos de José Antonio Roca y después de él, a Manuel Tovar. En 1870 asumió la dirección de *La Sociedad,* un diario que salió hasta 1879.

En Arequipa, Primitivo Sanmartí publicó *La Revista Católica* entre los años 1877 y 1879. Después de la Guerra Sanmartí la fundó de nuevo en Lima en 1884, donde seguía saliendo hasta 1906. Fue, tal vez, la mejor publicación católica de esta primera época, que terminó con la Guerra con Chile.

La Sociedad Católico-Peruana

En 1867, el obispo de Huánuco, Teodoro del Valle, concibió la idea de la "Sociedad Católico-Peruana". La primera sesión de la nueva agrupación se realizó en Lima ese mismo año, y pronto surgieron otros grupos afiliados en todo el resto del país: Huánuco, Arequipa, Puno, Cusco etc. Al mismo tiempo se formó un ala femenina de la Sociedad. En la Misa que se celebró en la Iglesia de San Francisco para inaugurar este primer grupo de laicos, Del Valle trazó la idea general que lo había inspirado:

> "Estoy persuadido de algo más: que fuera de este recinto de nuestra sociedad, hay muchos, muy buenos católicos: pero debemos distinguir, entre los que son simplemente católicos, y los que son católicos soldados". (9)

Enseguida, el prelado huanuqueño señaló cuáles eran los enemigos del soldado católico: el protestantismo, el racionalismo, el positivismo y el panteísmo. En la misma primera sesión, otro orador, Manuel Cisneros, denunció al liberalismo y a los distintos intentos del Estado para cambiar al hombre. Antes bien, decía Cisneros, la verdadera solución a los problemas humanos está en el individuo, no en la sociedad. (10)

¿Quiénes conformaban la nueva asociación? Los estatutos de fundación sólo admitían a los laicos. Además, los *Anales* de la Sociedad describían a las personas que asistieron a la primera reunión como "nuestra clase culta". Asimismo, un informe sobre la primera reunión de la Sociedad en Puno declaraba que estuvo presente, "la parte más notable de la sociedad, de uno y otro sexo". (11) El mismo Del Valle, en los escritos en que proponía la idea de fundar la Sociedad, se refirió al ejemplo de Inglaterra, en donde la nobleza había formado una sociedad semejante con el fin de propagar la religión. (12) Claramente, Del Valle y sus colaboradores se dirigían a los grupos más elitistas de la sociedad. Por falta de dirección, y probablemente de un programa más

---

(9) *Anales de la Sociedad Católico-Peruana* (Lima, 1868), tomo I, pág. 42.

(10) *Ibíd*, págs. 51-55.

(11) *Anales de la Sociedad Católico-Peruana* (Puno, 1868), tomo I, pág. 7.

(12) Anales . . . (Lima, 1868), tomo I, pág. 5.

concreto, la Sociedad decayó y pronto desapareció. De todas maneras, el estallido de la Guerra con Chile en 1879 puso fin tajante a cualquier actividad de esta índole.

LA LUCHA RECRUDECE, 1884-1930

Positivistas y oligarcas

La Guerra de '79 representó para el Perú un trauma sicológico del cual, un siglo más tarde, aún no se había recuperado del todo. La generación de intelectuales que surgió después de la derrota expresó su amargura y frustración, en la universidad o en la tribuna popular con figuras como Manuel González Prada. En San Marcos, Javier Prado y Ugarteche culpó del poco progreso experimentado por el Perú, desde la Independencia, al pasado colonial. Entre los males específicos de ese pasado señaló los factores de raza, clima y religión. Aunque Prado reconoció los efectos saludables de la moral cristiana, fustigó severamente al catolicismo español que, en su opinión, significó un verdadero retroceso:

> "Es lo cierto, también, por más penoso que sea el manifestarlo, que el clero, en lugar de moralizar, contribuyó en mucho, en el Perú, con su escandaloso ejemplo, a arraigar y generalizar la depravación de costumbres". (13)

Este juicio del catedrático sanmarquino, cáustico y poco objetivo, encubre un sentimiento de pesimismo generalizado frente a toda la historia del Peru, sus instituciones, sus tradiciones, e inclusive, frente al pueblo mismo. La crítica positivista se inspiró en esquemas racionalistas del siglo XVIII y agregó algunas teorías pseudocientíficas de autores contemporáneos como Gustavo Le Bon acerca de las razas del hombre. Concretamente, Prado se lamentó de la "influencia perniciosa que las razas inferiores, han ejercido en el Perú. . ." Como remedios a estos males endémicos propuso la implementación de un sistema de educación que inculcara en las clases populares las virtudes del trabajo y la inmigración al Perú de "razas superiores". (14)

---

(13) Javier Prado y Ugarteche, *Estado social del Perú durante la dominación española* (Lima, 1941), pág. 112.

(14) *Ibíd.*, págs. 196-205.

Es en este contexto de derrota, de pesimismo y de desdén hacia el pasado colonial que se puede apreciar la marcada antirreligiosidad de la época. Para los jóvenes de la generación novecentista, la Iglesia, el toque de las campanas a Misa, las beatas, las procesiones interminables, los curas antiliberales, todo eso simbolizaba un legado colonial que todavía pesaba sobre el país. Por eso, Jorge Basadre calificó al portavoz mayor de la crítica antirreligiosa, Manuel González Prada (1848-1918), como un "apóstata", porque él tipificaba a la burguesía emergente entre la Guerra y el Oncenio (15). Fue una clase desorientada, desilusionada con el pasado y con el presente, y sin una visión clara o positiva del futuro. En este sentido González Prada fue un "apóstata", porque rechazó la religión de sus padres pero no encontró otra en su lugar. Su misión fue la de un profeta en el desierto: construir denunciando, dejando que otros diseñaran el nuevo mundo por nacer. La religión que él rechazó, más que un sistema coherente o un conjunto lógico de creencias, fue sobre todo un ambiente o un mal recuerdo de su juventud. Fue en tono humorístico, pero con cierto sabor de amargura, que explicó a su esposa Adriana el por qué de su anticlericalismo. En su familia, decía, reinaba un "rancio fanatismo español" que dominaba a las mujeres, convirtiéndolas en "trapos en sus manos". "En mi casa", observó, "yo desayunaba frailes, comía frailes, respiraba frailes, y sólo la voluntad de "ellos" dominaba en todo. . ." (16).

Por cierto, el gran maestro del anticlericalismo encontró bastante pruebas para fundamentar su crítica, en la explotación clerical de los indios en la Sierra o en el oscurantismo intelectual de muchos clérigos. Pero en medio de las acusaciones concretas uno descubre el grito airado de un acusador en busca de chivos expiatorios. González Prada también es reconocido por su llamado en favor de la reivindicación indígena. Pero esa protesta no pasaba más allá de un gesto literario romántico dirigido hacia las élites dominantes. El propio González Prada guardaba actitudes racistas hacia las clases populares, las mismas que compartía con muchos otros peruanos de las clases medias y altas (17).

---

(15) Jorge Basadre, *Perú: Problema y posibilidad* (2a. ed.; Lima: Banco Internacional del Perú, 1978), págs. 161-170.

(16) Adriana González Prada, *Mi Manuel* (Lima: Editorial Cultura Antártica, 1947), pág. 135.

(17) Para ejemplos del racismo de González Prada, ver Bruno Podestá, *Pensamiento político de González Prada* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1975), págs. 188, 194.

Por eso, en muchos de sus esquemas mentales, González Prada no era tan distante de los positivistas de la Academia que, a su vez, expresaron los sentimientos de las clases altas. La antirreligiosidad, así como el racismo, fueron actitudes asumidas por pensadores, políticos e inclusive miembros de la oligarquía. Según un concepto bastante generalizado, la Iglesia y las distintas oligarquías en América Latina han gozado de una simpatía mutua. Pero la realidad histórica fue más compleja. Algunas de las familias aristocráticas más antiguas, tales como los López de Romaña en Arequipa o los Pardo aparentemente eran sinceras en su práctica religiosa y mantenían lazos muy estrechos con la Iglesia. Pero en general, la gran oligarquía, ya fueran latifundistas o empresarios, eran hombres prácticos que juzgaban a la Iglesia según los criterios de su propio interés. Si la Iglesia ayudaba a mantener el orden establecido, merecía su apoyo. Pero si en su opinión constituía un obstáculo en el camino hacia el "progreso social", es decir, la acumulación de más riquezas, merecía su reproche. Por eso, los grandes oligarcas, aunque no eran agresivamente antirreligiosos, tampoco se esforzaban mucho en favorecer la Iglesia.

Además, muchos hijos de esas mismas familias que estudiaron en San Marcos se distinguían, en las palabras de Luis Alberto Sánchez, por "cierto elegante escepticismo" (18).Tanto José de la Riva-Agüero como Víctor Andrés Belaunde asumieron posturas positivistas frente al fenómeno religioso en este período. Este liberalismo de "conveniencia", en favor o en contra de la Iglesia según sus propios intereses, se manifiesta en *El Comercio* que a lo largo de su historia adoptó una línea nacionalista-liberal. En varias ocasiones criticó a la Iglesia por su oscurantismo y su intolerancia. El ejemplo más notable fue el apoyo que brindó a Haya de la Torre en 1923 en favor de su campaña para cancelar la ceremonia de la consagración de la Nación al Sagrado Corazón. (19)

Los masones

El grupo que más alentó al anticlericalismo en la época de la posguerra fue la Francmasonería. Existían logias masónicas desde la Independencia y entre sus ilustres fundadores se encuentra Francisco Javier Mariátegui, porta-

---

(18) Luis Alberto Sánchez, *Balance y liquidación del novecientos* (4a. ed.; Lima, Editorial Universo, 1973), pág. 178.

(19) *El Comercio*, 26 de mayo de 1923, pág. 3.

voz con Vigil de un patronato nacional para ejercer control sobre la Iglesia. En 1830 las distintas logias se unificaron en una sola federación, el "Gran Oriente Peruano". Pero en 1859 algunas logias disidentes se separaron para formar su propia federación, el "Supremo Consejo". En 1881 el Gran Oriente se reconstituyó con el nombre de la "Gran Logia del Perú". Esta última contaba con 5 logias y unos 300 miembros, mientras el "Supremo Consejo", que se conformaba de 11 logias, contaba con unos 680 miembros en todo el país. (20) Ambas federaciones seguían el rito escocés. Las diferencias entre los dos grupos era cuestión de estilo, no de substancia: el anticlericalismo fue una preocupación y una pasión compartida por todos los masones. En general, los masones eran profesionales o comerciantes de la clase media. Además de Mariátegui, entre sus portavoces anticlericales más vehementes se encontraban Christian Dam y Carlos G. Amézaga. (21) Su publicación más importante fue la revista, *La Ilustración Popular.* El propio González Prada nunca fue masón porque, decía, con sus ritos y fanfarria parecían "curas al revés". (22)

Ideológicamente, la Masonería no representó otro pensamiento que el del liberalismo anticlerical. Pero en la logia el uso de símbolos y ritos cuasi religiosos creaba un ambiente de "religiosidad" que servía para fortalecer a los concurrentes en sus convicciones y posturas. González Prada tenía cierta razón cuando vio en los ritos masónicos una especie de catolicismo "al revés". Fueron los masones de Lima los que precipitaron la primera crisis grave entre la Iglesia y el liberalismo después de la Guerra. En general, hasta la aparición del Partido Aprista en 1930 las logias masónicas constituyeron los focos más beligerantes del anticlericalismo en el Perú.

---

(20) *Diccionario enciclopédico de la Masonería* (Habana, ¿1889?), tomo III, "República del Perú", págs. 364-365; ver también Alejandro Alayza y Paz Soldán, *Breve historia de la Francmasonería peruana y del pacto celebrando entre la Gran Logia del Perú y el Supremo Consejo del Grado 33 del Rito escosés* (Lima, s/f.)

(21) Armando Nieto, S.J., *Historia del Colegio de la Inmaculada* (Lima, 1978), Vol. I, págs. 74-75.

(22) Manuel González Prada, *Horas de Lucha* (Lima: Fondo de Cultura Popular, 1964), pág. 42.

Perfil del laico modelo: Nicolás de Piérola

Los católicos que respondieron al llamado de la Iglesia para defenderse frente a este ataque liberal-positivista compartían ciertos rasgos sociales comunes. En general, las personas que se pueden considerar como "dirigentes" en la Iglesia a lo largo de los siglos XIX y XX han provenido de las familias más antiguas o de ciertos sectores de las clases medias. Desde la Independencia hasta el Vaticano II se puede encontrar una veta de continuidad entre los tipos sociales que se han destacado como promotores o defensores de la "causa católica". En este sentido, llama la atención el lugar especial que ha ocupado Arequipa en la Iglesia peruana. En el siglo XIX eclesiásticos tales como Mariano José de Arce, Juan Gualberto Valdivia, Francisco Javier de Luna Pizarro y José Sebastián Goyeneche han desempeñado todos un importante papel en la historia de la Ciudad Blanca. Pero también salta a la vista el gran número de laicos militantes de una generación posterior que se han destacado en el mundo político o diplomático. Nicolás de Piérola, Víctor Andrés y Rafael Belaunde, José Luis Bustamante y Rivero, entre otros. Además de su lazo regional y su catolicismo explícito, hay otros rasgos que unen a estas figuras: su oposición al autoritarianismo y a la oligarquía civilista o liberal. Piérola especialmente reúne en sí muchas de las cualidades de un católico "modelo" del siglo XIX.

Nació en Arequipa en 1839 de una familia de "pura cepa española". La familia se trasladó a Lima cuando su padre fue nombrado Director del Museo de Historia Natural, y posteriormente Ministro de Hacienda, por el Presidente Echenique. Su padre lo envió al Seminario de Santo Toribio (1853-1860) donde se destacó como estudiante sobresaliente. No es claro si realmente sentía una vocación al sacerdocio. No obstante, aunque salió para casarse, siempre se profesaba católico y mantenía vínculos estrechos con la Iglesia. Algunos de sus condiscípulos del Seminario llegaron a desempeñar papeles importantes en la Iglesia: José Antonio Roca, promotor de la prensa católica, y Manuel Tovar, Arzobispo de Lima en el segundo período de Piérola. Tres de sus hermanos menores también estudiaron en Santo Toribio, pero sólo uno de ellos, Felipe Amadeo, llegó a ordenarse. Posteriormente, éste último fue nombrado Rector del nuevo Seminario de Puno bajo el Obispo Ambrosio Huerta, que había sido Rector de Santo Toribio cuando los hermanos Piérola fueron estudiantes. En 1860 Nicolás de Piérola colaboró en *El Progreso Católico* fundado por Huerta.

En el estilo de un laico del siglo XIX, Piérola se distinguía por su lealtad incuestionable a la Iglesia. En 1870 firmó un manifiesto de protesta por la invasión de los Estados Papales. (23) Durante la Dictadura, dio el Exequatur a la Bula *Praeclara Inter Beneficia* del Papa Pío IX que constituyó una especie de concordato con la Santa Sede. En su segundo período, su esposa, Jesús Itúrbide, bienhechora de distintas caridades y obras de la Iglesia, fue elegida presidenta honoraria en el Congreso Católico de 1896 de la sección para la Unión Católica de Señoras. Al final de sus días recibió la extremaunción en forma solemne, pues el propio Deán de la Catedral fue a su casa en procesión, en reconocimiento de los antiguos lazos entre Piérola y la Iglesia.

Políticamente, no se ajusta a los esquemas del siglo XX. Fue una especie de caudillo civil que representó, a la vez, un populismo antimilitar y antioligárquico y un anhelo por la estabilidad y el orden. Encarnó en sí los sentimientos de las pequeñas clases medias o las familias más antiguas que desconfiaban de la oligarquía civilista que, desde su punto de vista, se basaba en el arribismo y la riqueza ostentosa. (24) En este sentido, Piérola y González Prada representan dos tipos sociales en contraste. Los dos habían sido condiscípulos en el Seminario de Santo Toribio, pero el uno salió para convertirse en el exponente del descontento de las nuevas clases medias emergentes, y el otro, el de las clases altas o medias más tradicionales que buscaban un orden social basado en los antiguos valores de la familia, la religión y el respeto a la propiedad. Por otra parte, el radicalismo de González Prada llevó a éste a rechazar el Hispanismo y la religión, símbolos ambos del orden colonial, y a exaltar los nuevos valores de la "ciencia" y el "progreso social".

Piérola, por su parte, no fue un filósofo. Fue sobre todo un hombre práctico y de acción. Sin embargo, había cierta consonancia entre sus valores personales y su actuación política. El régimen conservador que él presidió hacia fines del siglo (1895-1899) no contradecía el instinto populista que lo había llevado al poder. Para él los valores que más estimaba –la honestidad personal, la responsabilidad fiscal, la lealtad a sus amigos, la disciplina en el tra-

---

(23) Manuel Tovar, *Obras* (Lima, 1904-1907), Vol. II, págs. 319-327.

(24) Jorge Basadre, entre otros, consideraba a Piérola como un "prepopulista". Ver *Elecciones y centralismo en el Perú* (Lima: Universidad del Pacífico, 1980), pág. 56. La biografía más completa de Piérola es la de Alberto Ulloa, *Don Nicolás de Piérola* (2a. ed.; Lima: Editorial Minerva, 1981).

bajo eran precisamente, en su opinión, las virtudes más necesarias para el bienestar de la República. Y esos eran también los valores más estimados por las "personas decentes" de las clases medias, profesionales, maestros, agricultores y comerciantes, que tomaron armas en su favor en la guerra civil de 1894-1895 (25).

La Mujer como militante

Según un estereotipo bastante difundido, en la Iglesia latinoamericana tradicionalmente han predominado las mujeres. Esta caracterización, aunque exagerada, encierra no obstante una cuota de verdad histórica. Con el avance del liberalismo y en la medida en que la Iglesia se volvía más conservadora, muchos hombres comenzaron a asociar la práctica religiosa con ciertas cualidades supuestamente femeninas: el apego a la tradición, el sentimentalismo, la sumisión pasiva a la autoridad, etc. En eso, el liberalismo adquirió ciertos matices "machistas" que se confundían con su ideario político. Para el liberal decimonónico, que se estimaba a sí mismo un hombre libre y dotado de razón, someterse humildemente a la autoridad de la Iglesia, o demostrar su fe mediante la recepción de los sacramentos, como un niño en el día de su primera comunión, parecía disminuir su humanidad, su "masculinidad". Sea la que fuere la explicación más completa de este fenómeno, lo cierto es que cada vez más a lo largo del siglo, los hombres, aun los de familias conservadoras, se alejaron de la práctica religiosa, que para ellos fue una costumbre más apropiada para mujeres y niños.

En cambio, la mujer en general, de todas las clases sociales, seguía siendo religiosa, y más aún: se convirtió en el baluarte de la militancia católica durante todo este período. Con cierta admiración el abogado y autor Manuel A. Fuentes, de tendencia liberal, subrayó este hecho cuando describió la piedad limeña en 1861:

> "La mujer de Lima es devota; nunca deja de concurrir sin grave motivo, a Misa, los días festivos; y en muchas casas se conserva la costumbre de rezar el rosario por las noches". (26)

---

(25) *Hombres y cosas: la Revolución de 1894-95* (Lima, 1901), pág. 60.

(26) Manuel A. Fuentes, *Guía histórico-descriptiva administrativa, judicial y de domicilio de Lima* (2a. ed.; Lima, 1861), págs. 242-243.

Algunos años después, en 1873, el Jesuita Francisco Javier Hernáez también destacó la importancia singular de la mujer en la Iglesia:

> "No hay altar, por retirado que esté donde no se presenten las señoras para cuidarlo y adornarlo con sus manos y a sus expensas. Se fundan congregaciones, se entablan novenas, y no hay que preguntar quiénes dan impulso a tantas obras piadosas: son las señoras" (27).

Aunque González Prada calificó a las mujeres como "esclavas de la Iglesia", porque en su ignorancia se dejaban dominar por los curas, hay muchos motivos para poner en duda ese juicio, que más parece una caricatura. En realidad, las mujeres de las clases altas y medias, aunque fueron excluidas durante mucho tiempo de la universidad, recibían una formación bastante amplia en el hogar y en sus propios colegios. En muchas ocasiones ellas tomaron la iniciativa de una forma notablemente más decidida que los hombres para defender la Iglesia, mostrando a la vez un espíritu bastante independiente. En 1855-1856 organizaron protestas en el Congreso durante los discursos de los anticlericales. En 1886 iniciaron el movimiento para defender a los Jesuitas contra la inminente expulsión. La Unión Católica de Señoras en general fue más activa que la organización correspondiente de los hombres. Finalmente, la independencia crítica de la mujer se ve especialmente en el caso de algunas, que no obstante ser las hermanas o esposas de conocidos intelectuales anticlericales, se destacaron por asumir una postura contraria. Juana Rosa de Amézaga, hermana de Mariano Amézaga, profesor liberal del Colegio Guadalupe que atacó las bases del cristianismo, publicó el opúsculo "Estudio sobre las virtudes cristianas bajo su triple aspecto religioso, social y doméstico", con un prefacio de Mons. Roca y Boloña. (28) Por su parte, Carolina García Robledo de Bambarén, esposa de Celso Bambarén, médico y profesor sanmarquino que sostuvo apasionadas polémicas en distintas ocasiones con autoridades eclesiásticas, fue autora de numerosas poesías religiosas y directora de la obra "Dinero de San Pedro". (29). En 1914 fue elegida presidenta de la Unión Católica

---

(27) Citado en Armando Nieto Vélez, S.J., *Historia del Colegio de la Inmaculada*, pág. 28.

(28) Elvira García y García, *La Mujer peruana a través de los siglos* (Lima, 1925), tomo I, págs. 59-61.

(29) *Ibíd.*, págs. 51-52.

de Señoras en Trujillo (30).

Con éstos y otros ejemplos se puede concluir que la religión fue un factor que no solamente dividía una clase de otra o un grupo de otro, sino que penetraba en el seno de muchas familias, creando una barrera entre esposos y esposas, entre hermanos y hermanas. Tal vez lo que algunos librepensadores calificaban como "ignorancia" o "sumisión" en esas mujeres católicas fue en realidad un despliegue de independencia femenina ante su autoridad en el hogar.

La Unión Católica

La expulsión de la Compañía de Jesús, 1886

La chispa que encendió las pasiones y dio inicio a una segunda etapa en la guerra entre los liberales y la Iglesia después del conflicto con Chile fue la publicación del *Compendio de Historia del Perú* del Padre jesuita Ricardo Cappa, profesor en el Colegio de la Inmaculada. Los Jesuitas habían retornado al Perú en 1871, y aunque su presencia fue detectada desde el comienzo, fueron más o menos tolerados hasta la crisis que provocó el libro del Padre Cappa. La historia que el Jesuita español publicó en 1886 exaltó la labor de España en América y menospreció la actuación de los peruanos en el movimiento independentista. Ricardo Palma reaccionó satirizando cáusticamente a los Jesuitas con su pluma; y los masones y otros grupos organizaron mítines en Callao y en el Teatro Politeama exigiendo la expulsión de la Compañía de Jesús del país. Como resultado de esta campaña, el Congreso dio leyes que desconocían a la Compañía como orden religiosa y que desautorizaban una resolución anterior que había permitido la creación del colegio jesuita en Lima. Finalmente, en octubre, una mayoría parlamentaria votó en favor de la expulsión de los Jesuitas del Perú. Los miembros de la orden de San Ignacio tuvieron que salir del país y cerrar su colegio, aunque regresaron casi un año después. (31)

La expulsión de la Compañía también fue el catalizador que reactivó la "causa católica", que renació más militante y mejor organizada que antes de

---

(30) AAT, "Cofradías", Legajo 15, folio 1912.

(31) Ver Armando Nieto Vélez, S.J., *Historia del Colegio de la Inmaculada,* Capítulo VII.

la Guerra. Fue en medio de la tormenta en torno a los Jesuitas que nació la "Unión Católica", que sería hasta los años 30 de este siglo la organización laica más importante en la Iglesia peruana. Frente a la agresividad de los liberales los católicos en todo el país organizaron reuniones que tuvieron como fruto la creación de la Unión. En julio un grupo de damas, presidida por Mariana Barreda de Pardo, viuda del expresidente asesinado, se presentó ante el Presidente Andrés Cáceres para pedir su intercesión en favor de los Jesuitas. Finalmente, después de muchos preparativos, el 10 de octubre de 1886 el Consejo Central del Círculo "Unión Católica" convocó la primera asamblea pública en Lima de dicha organización, en el Teatro Politeama. Frente a un teatro totalmente repleto la Mesa Directiva de la Unión, bajo la presidencia de Evaristo Gómez Sánchez, abrió la sesión para un debate público. Entre los vocales en la Mesa se encontraban Federico Panizo, Primitivo Sanmartí, Agustín Escudero, Francisco Moreira y Riglos, Tomás Salazar, Alejandro J. Puente y Lizardo Velasco. También estuvieron presentes muchas señoras de la alta sociedad: Emilia González du Bois, Manuela Orbegoso de Panizo y Mercedes Vigil de Rospigliosi, entre otras. A pesar de una interrupción intempestiva en medio de los discursos, que fue obra, según un testigo, de "Italianos y otros extranjeros", la asamblea terminó su labor y acordó dar su pleno apoyo a los Jesuitas. (32)

Fundación y expansión

No hay certeza acerca de la fecha exacta del nacimiento de la Unión. Durante la instalación del Consejo Central en agosto de 1888 el nuevo presidente, Carlos M. Elías, señaló que la iniciativa para fundar la Unión había salido de Arequipa. La Unión de la Ciudad Blanca envió a Mariano Belaunde y Manuel Bustamante y Barreda a Lima con el fin de promover la creación de un organismo nacional. Como resultado de esa visita se constituyó una "Junta Promotora" compuesta por el Presbítero Francisco de Sales Soto y los señores Primitivo Samartí y Luis Jorge Tola con el fin de redactar estatutos. (33) En Lima la Unión tenía vínculos especialmente estrechos con la Compañía de

---

(32) *Revista Católica,* tomo XL, 2 de octubre de 1886, pág. 296; 16 de octubre, págs. 305-320.

(33) *Discurso pronunciado por el Sr. D. Carlos M. Elías, Presidente de la Unión Católica del Perú, en la sesión inaugural del Consejo Central Provincial el 5 de agosto de 1888* (Gentileza del P. Enrique Bartra, S.J. Lima).

Jesús. Algunos de sus dirigentes, tales como Carlos Elías y Felipe Varela y Valle, eran, a la vez, miembros de la asociación piadosa "Nuestra Señora de la O", que tenía su sede en la Iglesia de San Pedro. En 1886, después de más de un siglo, los Jesuitas volvieron a tomar la dirección espiritual de dicha congregación. (34) Además, algunos miembros de la Unión tenían sus hijos en el nuevo colegio fundado por los Jesuitas. En 1889, cuando los Padres de la Compañía ya habían regresado de su segundo exilio, unos setenta "caballeros" de la Unión Católica de Lima se consagraron al Sagrado Corazón de Jesús en San Pedro. (35)

En Arequipa los vínculos con la Compañía eran más bien indirectos: Juan Manuel López de Romaña, primer presidente de la Unión, había enviado a sus dos hijos, Eduardo y Alejandro, a estudiar con los Jesuitas en Stoneyhurst, Inglaterra, y posteriormente las gestiones de los López de Romaña, los Belaunde y otras prominentes familias serían decisivas para traer a los Jesuitas a Arequipa. (36) La Unión de la Ciudad Blanca desplegó un dinamismo que se sostuvo durante muchos años. En el primer año de su existencia contaba ya con capítulos en todos los pueblos aledaños: Characato, Sabandía, Sachaca, Socabaya, etc. (37) Durante un breve tiempo publicó su propio periódico, *El Amigo del Pueblo* (1908-1909) desde su sede en la Plazuela de San Francisco. Representó a los hombres y jóvenes de las familias más distinguidas de la sociedad. Entre los firmantes del acta de apoyo a la Compañía en la primera asamblea en octubre de 1886 figuran los nombres de Enrique Marcó del Pont, que sería el segundo presidente después de Juan Manuel López de Romaña, José de la Fuente, Evaristo Vargas, Alejandro L. de Romaña, Mariano Belaunde, Manuel T. Marina, Abraham de Vinatea, etc. (38) Siguen más de 10,000 firmas. En una generación posterior se incorporaron nuevas figuras. La mesa directiva del año 1919 estuvo conformada por Justo Muñoz Nájar, pre-

---

(34) Rubén Vargas Urgarte, *Historia de la Ilustre Congregación de seglares de N.S. de la O* (Lima: Milla Batres, 1973).

(35) *Revista Católica*, tomo XVII, 6 de julio de 1889, págs. 7-8.

(36) Ver Fernando López de Romaña, *Datos biográficos de Edmundo López de Romaña* (s/l, 1973).

(37) *Revista Católica*, tomo XL, 27 de noviembre de 1886, págs. 466-467; 509.

(38) *Ibíd.*, 23 de octubre de 1886, págs. 326-327.

sidente, José María Bustamente y Rada, Gustavo Llosa, Manuel Soto Loayza, José Luis Bustamante y Rivero y Manuel E. de Piérola (39).

En la capital imperial incaica también surgió una sociedad de la Unión Católica. El promotor principal durante muchos años fue el canónigo y sacerdote Fernando Pacheco, que era también Prior de la Tercera Orden de Santo Domingo. La Unión de Cusco fue un modelo de organización. Dividió a los socios en "centurias", y cada centuria se subdividía en "decurias". El libro de actas de la Unión cuzqueña arroja bastante luz sobre la procedencia social de los miembros porque indica cuáles eran sus profesiones. Entre otras profesiones figuran las de "comerciante", "profesor", "carpintero", "sastre", "zapatero". Sin embargo, la profesión que más prevalece es la de "comerciante". (40) De esto se deduce que, en general, la Unión se conformaba de los sectores medios. Este hecho se puede confirmar mediante una comparación con los libros de actas de la Unión en otras partes. En Lambayeque en 1916, de la diócesis de Trujillo, la lista de profesiones incluía, además de las autoridades locales, jueces, médicos, agricultores, un notario, un escribano y varios comerciantes (41).

La Unión Católica de Señoras

La sección femenina de la Unión merece atención especial porque parecía tener más vida que la Unión para hombres. Además, la Unión de mujeres fue tal vez la organización más prestigiosa para la mujer de la clase alta y media de la época. Por lo tanto, un estudio de esta sociedad selecta también ofrece una clave para entender el mundo femenino en general. Aunque las damas limeñas desempeñaron un rol importante en la campaña en favor de los Jesuitas en 1886, la Unión de Señoras no se fundó oficialmente hasta el 8 de junio de 1888. Inspirada por Mons. Francisco de Sales Soto, la Unión femenina emprendió o apoyó un número impresionante de obras: la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú (fundada en el Congreso Católico de 1896), la Obra de San Francisco Regis, las Escuelas Dominicales, el Dinero de San Pedro, la Olla de los Pobres, el Taller de Santa Juana Francisca de Chantal, la promoción de

---

(39) *El Deber*, 23 de setiembre de 1919, pág. 2.

(40) AAC, Sección republicana, C-XIV, 1, 10.

(41) AAT, "Visitas", Legajo 4, folio García Irigoyen, 1916.

becas para los seminarios, etc. Entre las presidentas de la Unión en Lima hasta la década de los años 20 figuran Catalina Mendoza de la Guarda, Emilia González Orbegozo du Bois, María González de Heudebert, Jesús Beltrán de Elías, Augusta Espantoso de Elías, Clotilde Porras de Osma, Isabel del Valle y Osma, Constanza Puente de Valega, Luisa Paz Soldán de Moreyra, Eugenia Rosas de Porras. (42)

En Arequipa, según informó la *Revista Católica* en 1887, "Lo más distinguido de las señoras . . . pertenecen a dicha sociedad . . ." (43). En la nómina directiva de 1892, por ejemplo, figuran las Señoras María Josefa Cornejo de C. Quezada, María Nieves y Bustamente, Candelaria López de Romaña, Emilia Llosa y Llosa, Isabel Marcó del Pont de Romaña, Mercedes Diez Canseco y Belaunde, etc. (44) Prácticamente, casi todas eran las esposas o las hermanas de los dirigentes de la Unión para caballeros. En 1919 se reorganizó la Unión de Señoras, con un nuevo asesor, el Padre jesuita Luis Menéndez. Entre las vocales elegidas se encontraban Mercedes V. de Ricketts, Raquel Romaña v. de Belaunde, Zoila Romaña de Stafford. En ese año había unas 61 socias. (45)

Igualmente en el Cusco la Unión de mujeres, fundada en 1891 por Fernando Pacheco, parecía ser la organización laica más activa en la diócesis. Fue conocida como la "Unión Católica de San Blas de Señoras", por estar centralizada en dicha parroquia cuzqueña. En 1917 contaba con un total de 104 socias. Los apellidos son un resumen de historia cuzqueña: Farfán, Angulo, Yábar, etc. (46)

En Trujillo y en todo el Norte también se constituyó la Unión de Señoras. Una lista del año 1906 prácticamente resume la mayor parte de los nombres de las socias desde el comienzo hasta los años 20: Adela Orbegoso de González Orbegoso (la Presidenta), Josefina Pinillos de Larco, Elicia Chopitea de Ganoza, Manuela Rosa G. de Ganoza, Manuela Cabrera de Pinillos, Micae-

---

(42) *El Amigo del Clero*, julio de 1938, págs. 55-57.

(43) *Revista Católica*, tomo XIII, 28 de julio de 1887, pág. 99.

(44) *Revista Católica*, tomo XXIII, 26 de noviembre de 1892, pág. 359.

(45) *El Deber*, 27 de octubre de 1919, pág. 2.

(46) AAT, "Cofradías", Legajo 15.

la Cox de Mink, Ana Hoyle de Loyer, Zoila Victoria de la Torre de Haya, etc. (47) En 1911 la Sra. de la Torre de Haya, madre de Víctor Raúl Haya de la Torre, fue elegida presidenta de la Unión de Trujillo, un puesto que mantuvo durante muchos años. En una carta enviada al obispo en 1912 informó que había unas 86 socias. Añadió que "con respecto al local, mi casa aunque pequeña, está siempre abierta para las sesiones de la Unión Católica". (48)

La Unión también floreció en las pequeñas ciudades dentro de la diócesis. En Piura la nómina directiva para el año 1916 incluía los nombres de Amelia Reuche, Antonia Eguiguren, Genara Seminario de Rodríguez, Vicente Seminario, Mica María de Seminario. (49) En Lambayeque en 1898 la presidenta fue Carmen Salcedo de Leguía, madre del futuro Presidente. (50) En Chiclayo la Unión se fundó en 1916 con unas 135 socias. Hasta inclusive el pequeño pueblo de Catacaos contaba con 89 socias en 1926. La fuerza de la Unión de Señoras fue tan notable que en ese mismo año Mons. Irigoyen le rindió tributo:

> "En Chiclayo, como en Trujillo, como en todas partes, en donde los nublados de la impiedad revolucionaria entoldan su cielo, la Unión Católica de Señoras, es la institución del apostolado seglar de mejor cepa y de más benéficos frutos". (51)

En cambio, la Unión de Caballeros, después de un comienzo entusiasta, perdía fuerza en los años posteriores. En 1910 el presidente de la Unión en Trujillo, Pedro Martínez de Pinillos, en una carta al Obispo Irigoyen, se lamentaba de la "ausencia permanente" de muchos socios en las reuniones. (52)

---

(47) AAT, "Cofradías", Legajo 15, folio "Unión Católica de Señoras", 77.

(48) AAT, "Cofradías", Legajo 15, folio "año 1912".

(49) AAT, *Ibíd.*, folio "año 1916".

(50) AAT, "Cofradías", Legajo 14.

(51) AAT, Libro de "Visitas pastorales", Legajo 4, Boletín eclesiástico de Trujillo, 25 de agosto de 1926, pág. 242.

(52) AAT, "Cofradías", Legajo 15.

En ese mismo año el obispo trujillano intentó fundar un nuevo periódico, *La Voz de Trujillo,* que estaría a cargo de la Unión de Caballeros. sin embargo, el proyecto se frustró por falta de dinero y de voluntad. Este decaimiento de la Unión se nota en general en sus publicaciones. El órgano oficial de la Unión fue *El Bien Social,* que salió entre 1896 y 1912, y contaba entre sus redactores a José María de la Jara y Ureta, Pedro José Rada y Gamio, Rodrigo Herrera, Ismael Portal y Carlos Arenas y Loayza. Cuando se suspendió su publicación, probablemente por los mismos motivos que impidieron la publicación del periódico de Irigoyen, se fundó en su lugar *La Unión,* que tuvo una vida todavía más breve: 1913-1915. En los años 20, la Unión Católica de Caballeros seguía en vigencia, y cada vez más se parecía a un club de señores distinguidos, pero sin dinamismo ni planteamientos originales.

Los Católicos y la Cuestión Social

Rerum Novarum, 1891

La encíclica *Rerum Novarum* fue publicada en su totalidad en las páginas de la *Revista Católica* el primero de agosto de 1891. (53) A partir de esa fecha la "cuestión social" se insinuaba cada vez más en la Iglesia peruana. La encíclica coincidió en el Perú con los inicios del movimiento indigenista y obrero. Por eso, los dos temas, "el indio" y "el obrero" comenzaron a ocupar un lugar cada vez más importante en las cartas pastorales de los obispos, en los acuerdos de los sínodos y en otros tipos de reuniones celebradas en la Iglesia. Sin embargo, no se debe exagerar esta preocupación: en esta época la cuestión social fue estrictamente subordinada al tema de la defensa de los derechos de la Iglesia. Como afirmó Basadre: "No es muy visible la influencia de las ideas medulares de "Rerum Novarum" en nuestro país". (54)

A pesar de la vigencia limitada de "lo social" en la mentalidad de los católicos militantes de fines del siglo y comienzos del nuevo, el nuevo mensaje social de la Iglesia sirvió para dar cierta forma incipiente al pensamiento católico. La gran encíclica de León XIII representó una tercera posición con respecto al capitalismo y al comunismo. Este "tercerismo", que sería una constante en casi todos los pronunciamientos papales en adelante, correspondía

---

(53) *Revista Católica*, tomo XXI, 1 de agosto de 1891, págs. 1-23.

(54) Jorge Basadre, "Para la historia de las ideas en el Perú . . .", *Scientia et Praxis*, núm. 11, 1976. pág. 61.

parcialmente a la ubicación social e ideológica de los católicos peruanos: ni con la gran oligarquía capitalista ni con el radicalismo social de González Prada. En general, el movimiento católico reunía a dos grupos: primero, ciertas antiguas familias de la alta sociedad, pero que no se sentían vinculadas a la nueva oligarquía costeña, que ellas percibían como una clase "arribista", sin valores ni conciencia social, y segundo, distintos grupos de los "sectores medios", que abarcaban la pequeña burguesía limeña y de provincias. Estos grupos, por su parte, no se sentían atraídos hacia el radicalismo gonzález-pradista, que había impactado en ciertos otros grupos de la propia clase media, porque el liberalismo anticlerical significaba un rechazo de los valores tradicionales en favor de un dudoso progreso "científico". Por eso, los portavoces del movimiento católico adoptaron una posición intermedia: preocupación por los grupos explotados, sobre todo el indio y el obrero, pero sin cambios violentos, y dentro del contexto de una sociedad católica, en la que regiría el respeto hacia la familia, la pequeña propiedad privada y, por supuesto, la práctica de la religión. Por eso, en adelante, los dos grandes temas en la agenda de los católicos militantes fueron, en primer lugar, la defensa de la Iglesia, y en segundo lugar, cierto reformismo social conducente a la restauración de una sociedad ordenada y libre de antagonismos entre clases sociales.

El Congreso Católico, 1896

En noviembre de 1896 la Unión Católica organizó el primer Congreso Católico en el Perú. A juzgar por ciertos signos externos, el Congreso tuvo un éxito rotundo. Más de 300 delegados, entre hombres y mujeres, representando a todas las organizaciones católicas más importantes y todas las diócesis llenaron el templo de San Francisco en Lima durante una semana. El Arzobispo Manuel Bandini fue elegido presidente honorario, aunque en realidad, fue el obispo auxiliar, Manuel Tovar, el que más se había movido para organizar el congreso. Sin embargo, aunque estos prelados y otros sacerdotes estuvieron presentes, el congreso fue conducido esencialmente por los laicos de la Unión Católica. El presidente del congreso, José Jorge Loayza, y el vice-presidente, Felipe Varela y Valle, pertenecían a la Congregación de Nuestra Señora de la O. La delegación arequipeña estuvo encabezada por Mariano Belaunde y Pedro José Rada y Gamio. El representante de Huaraz fue Alejandro Maguiña, el mismo "Delegado Maguiña" que años después realizaría una misión de investigación acerca de la situación del indio en el Sur Andino. El congreso se había proyectado para el año 1894, pero la tensión política y la guerra civil que estalló ese año no permitieron su realización. En cambio,

bajo la presidencia de Nicolás de Piérola el congreso se desarrolló en circunstancias muy favorables. La esposa del mandatario, Jesús Itúrbide, fue elegida presidenta honoraria de la sección para la Unión Católica de Señoras, y su hija Eva María de Piérola se hizo la promotora principal de la "Obra de la Propagación de la fe en el Oriente peruano", creada a raíz del congreso.

En el discurso inaugural Carlos Elías, presidente de la Unión Católica, tocó la nota de la lucha militante:

> "No puede decirse propiamente que antes de ahora haya habido en el Perú lucha abierta, declarada y ostensible contra el catolicismo, pero sí ha existido y hoy mismo existe, sorda, tenaz y contínua contra sus instituciones y principios . . ." (55)

Elías invocó a los delegados para que estudiaran medidas con el fin de llevar la opinión católica a "las cámaras y a los municipios". (56) Siguiendo este consejo, el congreso adoptó resoluciones apoyando una campaña en contra de la propaganda protestante y las logias masónicas. Asimismo, ofreció su adhesión al Papa en el conflicto entre la Santa Sede y el nuevo Estado italiano. En otros acuerdos se nota la influencia de *Rerum Novarum.* El congreso exhortó a los hacendados, mineros e industriales para que velasen por "los intereses morales y materiales" de los empleados y trabajadores de minas. (57) El pensamiento indigenista se destaca en el capítulo intitulado "Modo de mejorar las condiciones de la raza indígena". Los autores de esa sección propusieron ciertas medidas concretas, tales como el establecimiento de escuelas dirigidas por los Salesianos o los Hermanos Cristianos para los indios y la promoción de la enseñanza del quechua y aymara en el Seminario de Puno. (58) Sin embargo, el congreso se resistió a analizar a fondo los problemas sociales

---

(55) Sra. Jesús I. de Piérola, *Primer Congreso Católico del Perú, 1896*, (Lima, 1897), pág. 73. Esta obra es una compilación de los anales, las cartas y otros documentos relativos al congreso, publicados por la Señora de Piérola.

(56) *Ibíd.*, pág. 77.

(57) *Ibíd.*, pág. 309.

(58) *Ibíd.*, págs. 314-315.

del país. Atribuyó los sufrimientos de los indios a la falta de "caridad paterna" de parte de los hacendados y las autoridades. (59)

En un exceso de entusiasmo los delegados propusieron realizar más proyectos de lo que podían llevar a cabo. Por eso, muchos de los acuerdos quedaron en letra muerta. Sin embargo, el congreso tuvo como consecuencia positiva el hecho de que fortaleció al movimiento católico, porque fue la primera vez en que tantos católicos de todo el país se habían reunido en torno a una causa común. En un sentido, la Unión Católica y el congreso de 1896 también marcaron el comienzo de un movimiento laical en el Perú. Por eso, el resultado más importante del congreso fue una nueva toma de conciencia de parte de los asistentes. Finalmente, siguiendo el llamado de Carlos Elías, los católicos militantes comenzaron a planear el próximo paso en la trayectoria del movimiento, que fue el de entrar en el foro de la política partidaria. Entre sus acuerdos el congreso propuso realizar otro en Arequipa para el año 1898: una propuesta que nunca se llevó a cabo.

Holguín y los Círculos Católicos de Obreros

En 1896 Mariano Holguín, superior de los Franciscanos de la Recoleta de Arequipa, fundó el "Círculo de Obreros Católicos". Posteriormente, como obispo entre los años 1906 y 1945 fue también el promotor principal de su propia obra. En el discurso inaugural, el 19 de marzo, aunque no se refirió explícitamente a *Rerum Novarum,* citó las ideas de Leon XIII con respecto a los obreros. Los 64 fundadores originales de la nueva organización eran casi todos artesanos. (60) En una foto tomada en 1921, de la Junta Directiva, se puede deducir que los directores, vestidos formalmente con ternos y con ciertos rasgos que los identifican como "mestizos", eran artesanos de la clase media popular (61). A lo largo de los primeros 25 años de su historia el Círculo contaba con un promedio de 300 socios. En la escuela nocturna que el Círculo mantenía desde el comienzo había aproximadamente 150 alumnos.

Siguiendo las pautas planteadas en *Rerum Novarum,* el Círculo fue una combinación de mutual para la asistencia recíproca de los obreros, una coope-

---

(59) *Ibíd.*, pág. 311.

(60) *La Colmena* (Arequipa), 17 de Abril de 1921, págs. 5-8.

(61) *Ibíd.*, pág. 13.

rativa para ahorrar y un centro de formación cultural. Pero no fue propiamente un sindicato porque no aprobaba la huelga ni cualquier otro tipo de presión como medios normales para avanzar la causa de los obreros. En un editorial de *El Deber* con motivo del 23 aniversario de la fundación del Círculo, el autor condenó un paro general en Lima y rechazó el socialismo en general. Según el editorialista, "la cuestión social obrera no existe en el Perú" porque había pocos obreros y poca industria. Por eso, puntualizó, es necesario recurrir al gran capital extranjero y nacional precisamente para fomentar la creación de una industria nacional. (62) Para que no hubiera dudas acerca de su postura conservadora, el Círculo arequipeño inscribió a Augusto B. Leguía como miembro honorario. (63) En marzo de 1919 el Padre Francisco Cabré fundó *La Colmena,* que hasta su extinción en 1940 fue el órgano oficial del Círculo. Cabré fue, a la vez, el asesor más importante del grupo después del propio Holguín.

Aunque el círculo arequipeño fue tal vez el más activo y mejor organizado, no fue el único. En 1899 se fundó el Círculo de Obreros Católicos de Cusco, que reunía principalmente a artesanos. Con motivo de la protesta organizada por Haya de la Torre contra la consagración del país al Sagrado Corazón, la "Unión Obreros Artesanos" de Urubamba elevó al Obispo Farfán un memorial de adhesión a la Iglesia y de repudio a los gestos anticlericales de los obreros que habían apoyado a Haya de la Torre. (64) No es claro si esta organización tenía vínculos con el Círculo Católico de Cusco. De todas maneras, su composición y su orientación conservadora fueron semejantes a las del Círculo. En Lima se fundó el "Centro Católico Obrero" en setiembre de 1913. El director del periódico que el Centro publicó, el *Obrero Ideal,* fue el P. Jorge Dintilhac. (65) Hay algunas escasas noticias acerca de círculos obreros católicos en otras partes: Trujillo, Puno, Ayacucho y Huanta.

Se puede decir, en general, que los grupos de obreros católicos, que eran pequeños en número, se organizaron al margen del movimiento sindical que comenzó a tomar cuerpo en los años 20. Por otra parte, su existencia demues-

---

(62) *El Deber*, 7 de mayo de 1919, pág. 2.

(63) *La Colmena*, 17 de abril de 1921, pág. 18.

(64) AAC, XIV, 1, 12.

(65) *La Unión* (Lima), 12 de agosto de 1915, pág. 1.

tra que había una conciencia social en la Iglesia, tal vez limitada y por cierto conservadora, desde los primeros años después de la publicación de *Rerum Novarum.*

Los Partidos Católicos

Aunque los católicos habían intervenido con frecuencia en la política desde la Independencia, mediante el envío de peticiones al Congreso, la organización de manifestaciones de protesta, o la aplicación de presión de parte de los obispos sobre el Gobierno central, nunca se habían organizado en un partido político como tal. Las asociaciones piadosas no tenían carácter político. La Unión Católica oficialmente se limitó a la tarea de reunir a los católicos, crear un ambiente en el que pudieran tomar más conciencia de sus deberes cívicos como católicos, y difundir la opinión católica en la prensa, en folletos y en conferencias públicas. De vez en cuando también organizaba manifestaciones de protesta en contra de determinados proyectos de ley o de la propaganda protestante. Pero no intervenía formalmente en el campo de la política partidaria. Por eso, los dirigentes del movimiento católico vieron la conveniencia de crear partidos políticos propios con el fin de colocar a sus representantes en el gobierno municipal y en el Congreso nacional. Ya existían diversos centros católicos que fácilmente se podrían convertir en partidos. Casi todos estos partidos fueron fundados y dirigidos por miembros de estos centros o de la Unión Católica. Por eso, con frecuencia el católico militante de la época pertenecía a tres tipos de organización a la vez: una asociación piadosa o una hermandad, la Unión Católica y uno u otro de los partidos católicos que surgieron.

Además, esta toma de conciencia de parte de los laicos correspondía a un momento en que había cada vez menos participación directa del clero en la política. En 1823 entre 70 diputados había unos 23 eclesiásticos. Pero hacia fines del siglo, sobre un total de 150 diputados y senadores sólo había 8 clérigos (66). En realidad, no había ninguna directiva formal de la Iglesia contra semejante participación. Pero en la medida en que los laicos contaban con una mejor formación, y por el contrario, el nivel de preparación del clero secular iba bajando, se imponía un consenso implícito que reservaba la militancia partidaria y la representación política a los laicos. Finalmente, el número

(66) Manuel Vicente Villarán, *Estudios sobre la educación nacional* (Lima, 1922), pág. 12.

de sacerdotes extranjeros aumentaba de año en año. Ya en 1901 el 17.6o/o del clero era extranjero.

No obstante el carácter laical de estos partidos, sin embargo, la jerarquía y el clero desempeñaron un papel muy directo como promotores, asesores y propagandistas. Estos partidos se definen como "católicos" no solamente porque defendían los intereses de la Iglesia, sino también porque mantenían lazos muy estrechos con la propia jerarquía. Sobre todo Mariano Holguín en Arequipa y Pedro Pascual Farfán en Cusco tomaron una parte muy directa en la fundación y la dirección de los distintos partidos que nacieron en sus respectivas diócesis.

El Partido Conservador de Cusco, 1896

El 22 de noviembre de 1896, en el Convento de San Francisco de Cusco, nació el primero de los partidos "católicos". Fundado por el "Centro Conservador", anunció como su finalidad principal:

> "Trabajar por la vida intelectual, moral y material del pueblo, propender porque en la designación de los representantes a Congreso y autoridades locales, recaiga la elección en personas de catolicidad práctica, ejecutoriado patriotismo y honradez . . ." (67)

Las noticias acerca de éste y los otros partidos de esta índole son muy escasas. Con motivo de la jornada de protesta de mayo de 1923 el partido se reorganizó y cambió su nombre a "Partido Católico Conservador". No había ninguna ambigüedad acerca de los vínculos estrechos entre este partido y la jerarquía y el clero. El propio obispo presidía la instalación de las mesas directivas, y las invitaciones para asistir a semejantes actos solemnes se hacían en papel membretado del Arzobispado. En el manifiesto de reorganización en 1923 el comité provisional de la diócesis invocó a los católicos para que tomaran parte activa en las elecciones futuras, "procurando llevar a candidatos netamente católicos" al poder, y anunció que "todos los eclesiásticos de la diócesis . . . harán un juramento especial de obedecer las decisiones del partido . . ." (68)

---

(67) AAC, 80, 1, 5.

(68) AAC, LV, 1, 6.

El Partido Católico de Arequipa, 1913

En octubre de 1913 se sentaron las bases del Partido Católico de Arequipa. En noviembre de ese año el presidente de la Unión Católica, Manuel Marina, informó al obispo de Cusco que la Unión había resuelto fundar un partido político porque no era "del todo eficaz remitir a los poderes públicos memoriales o actas suscritas". (69) En consecuencia, se anunció en *Las Bases* que el nuevo partido sería independiente de la Unión Católica. El primer presidente elegido fue el Doctor E. Lorenzo Montoya. Igual que en el caso de Cusco, el obispo tuvo un papel directo en la fundación del partido. En 1917 Mariano Holguín envió una nota de agradecimiento al Cabildo Eclesiástico por la defensa que había hecho del obispo contra los ataques de la prensa liberal, "con motivo de mi actuación en los trabajos políticos del partido católico de esta diócesis". (70) La fundación de los dos partidos, del Cusco y de Arequipa, inspiró a los católicos de otras diócesis para pensar en la posibilidad de crear un partido católico nacional. En noviembre de 1913 Fidel Olivas Escudero de Ayacucho escribió a la Unión Católica de Arequipa para informar que él había fundado en su diócesis un "Centro de la Juventud Católica", que perseguía fines semejantes a los del nuevo Partido Católico. (71) En Cajamarca, el *Boletín Eclesiástico* expresó su "júbilo" por la creación de estos partidos y anunció que "en breve secundarán este movimiento todos los católicos del Perú". (72) En 1915 *La Unión* en Lima, con cierta envidia, señaló a los centros de Cusco y de Arequipa como modelos para los católicos en la capital. (73)

No obstante este entusiasmo inicial, de hecho no surgió ningún movimiento nacional. Estos distintos partidos católicos no pasaron más allá de ser movimientos regionales, sin mucho impacto en la política nacional. En la carta de Olivas Escudero, citada arriba, el prelado ayacuchano expresó sus dudas acerca de la posibilidad de crear semejantes centros o partidos en todas las

---

(69) AAC, 80, 1, 5.

(70) Archivo Arzobispal de Arequipa, Legajo 281.

(71) AAC, 80, 1, 5.

(72) *Boletín eclesiástico de la diócesis de Cajamarca*, Año IV, 1 de diciembre de 1915, pág. 815. Dato proporcionado por Mons. José Dammert Bellido.

(73) *La Unión*, 12 de agosto de 1915, pág. 1.

provincias, sobre todo por la "escasez de personal idóneo". Esta advertencia tenía cierto fundamento como se puede observar en un informe preparado por el párroco de San Jerónimo para el obispo de Cusco acerca de sus esfuerzos para establecer una rama del Partido Católico en ese distrito. El informe, fiel reflejo de la realidad social en muchos pueblos de provincia, no está exento de cierto humor ingenuo. De una lista de 15 vecinos notables, el párroco se vio forzado a eliminar a casi todos como candidatos para formar el partido: uno, porque era "dado al licor"; otro porque "va con frecuencia a los bailes"; y otro porque "no quiere meterse en nada". Concluyó con pesimismo: "que no se puede contar con ellos porque por una copa de licor tan pronto firman un día a favor del cristianismo, otro por el moro". (74) Obviamente, no todos los obstáculos para atraer nuevos adeptos al partido eran de orden ideológico. En general, estos partidos católicos no prosperaron porque su base fue demasiado estrecha o regional, y su programa demasiado limitado como para convertirse en un partido nacional con arraigo popular.

La prensa católica, segunda época

Después de la Guerra la prensa católica renació. La *Revista Católica,* que se había publicado originalmente en Arequipa, fue refundada en Lima en 1884 por Primitivo Sanmartí. Salió hasta 1906. La única otra publicación católica en Lima que alcanzó el mismo nivel de prestigio fue *El Bien Público,* órgano de la Unión Católica, que aparecía entre 1896 y 1912. Cuando dejó de salir se fundó en su lugar *La Unión* (1913-1915) bajo la dirección de Emilio Huidobro y González Herrera. Fue reorganizada bajo J. Vitaliano Berroa, pero tuvo poca duración. Su sucesor fue *La Nueva Unión,* que circulaba hasta los primeros años de la década de los veinte. En 1918 se fundó *La Tradición* bajo la inspiración de Mons. Lisson. Mantenía una vida precaria hasta mediados del Oncenio. En general, estos últimos periódicos, *La Unión, La Nueva Unión* y *La Tradición,* cuyo volumen no pasaba de un promedio de 4 páginas, representaban una merma en el periodismo católico.

En 1891 apareció *El Amigo del Clero,* órgano oficial de la Arquidiócesis de Lima, que hasta el último número en 1968 fue una de las fuentes más importantes de noticias mensuales acerca de la Iglesia limeña. En la misma época aparecieron también otras numerosas revistas, de calidad variada: *La Rosa del Perú* (1886-1967), de los Dominicos; *Los Principios* (1900-1902), publicación

---

(74) AAC, 80, 2, 33.

de la Juventud Católica del Perú; el *Hogar Cristiano* (1908-1910); *Revista de los Sagrados Corazones* (1907--); *Las Florecillas*, de los Franciscanos Descalzos (1911-1978). La revista católica de más alto prestigio fue, sin duda. *El Mercurio Peruano,* fundada por Víctor Andrés Belaunde en 1918. Fue la expresión más importante del pensamiento católico en el campo de las humanidades hasta su extinción en 1978.

En provincias las otras diócesis también publicaron sus propios órganos: en 1900 se fundó *El Estandarte Católico* en Ayacucho, en 1923 *El Heraldo* de Puno y en 1919 *El Diario* del Cusco, que fue dirigido por muchos años por el canónigo Hernando Vega Centeno. En Arequipa, el portavoz del Círculo Católico de Obreros, *La Colmena,* salió entre 1920 y 1940. Ninguno de estos periódicos se comparaba, sin embargo, a *El Deber* de Arequipa por su calidad y longevidad y por el lugar especial que ocupaba en el periodismo regional. Fundado en 1890 por el sacerdote José María Carpenter, posteriormente obispo auxiliar de Lima, con la colaboración de Mariano Belaunde, Eduardo y Alejandro López de Romaña, contaba entre sus distintos directores a Adolfo Chávez, Abraham de Vinatea, F. Ruben Berroa, Juan Gualberto Guevara, posteriormente Cardenal de Lima, y Mons. Erasmo Hinojosa. Ostentaba el lema "Decano de la prensa del sur", y juntamente con *El Pueblo* (fundado en 1905) fue uno de los diarios más importantes en Arequipa en el siglo XX. Ante el alto costo de la publicación y la competencia que representaban los diarios limeños, de mayor circulación y con más acceso a las noticias internacionales, fue clausurado en 1958.

Religiosidad Popular y Oficial

Con frecuencia, la prensa anticlerical acusaba a la Iglesia de fomentar la idolatría y la superstición entre la clase popular y entre los indios en el campo. Por otra parte las frecuentes fiestas en la Sierra y el Altiplano, así como las misas por los difuntos, y en general, la administración de los sacramentos, eran fuente segura de ingresos para los curas serranos. Sin embargo, el tema es más complejo de lo que manifestaban los detractores de la Iglesia.

En primer lugar, la Iglesia oficial no solamente no mostraba mucha simpatía hacia ciertas expresiones más o menos supersticiosas de la religiosidad popular, sino que, por el contrario, las condenaba reiteradamente en distintas asambleas y cartas pastorales. Inclusive, en ciertas ocasiones la crítica de algunos prelados fue tan dura como la de los mismos liberales. En 1907, el obispo

de Huánuco Pedro Pablo Drinot y Piérola denunció en términos categóricos lo que él llamó "Las pecaminosas costumbres" de los indios en sus fiestas, porque, según él, estaban "plagadas de supersticiones". (75) De la misma manera, la jerarquía condenaba cualquier complicidad de los curas en fomentar las supersticiones o en imponer aranceles excesivos por concepto de las fiestas o misas. En distintos sínodos los obispos mandaron publicar los aranceles oficiales de las misas y los sacramentos. Además, la Iglesia se quejaba de la práctica de los mismos indios de "cargar" todos los gastos de la fiesta a los mayordomos o a los alféreces. La realidad fue otra, por supuesto: había curas que cobraban según sus caprichos, en parte porque los mismos indios ignoraban la existencia de los aranceles oficiales, o sencillamente porque ellos aceptaban como legítimo el derecho del cura de exigir lo que a él le parecía conveniente.

En segundo lugar, la Iglesia positivamente tomó la iniciativa para depurar ciertas manifestaciones de elementos heterodoxos, o bien fomentó la difusión de otras que gozaban plenamente del beneplácito de la Iglesia oficial. Por eso, desde el siglo XVI han surgido dos tipos de religiosidad en el Perú y en el resto de América Latina: una que es más identificada con las clases populares, pero es menos ortodoxa y más fuera del "control" de la Iglesia oficial, y otra que es más ortodoxa y más eclesial, es decir, más expresiva de la mentalidad de la Iglesia.

La religiosidad popular

Dentro del mundo de la religiosidad popular peruana existe una muchedumbre de devociones, procesiones y costumbres que varían de un lugar a otro, de una cultura a otra. En 1928, Emilio Romero publicó un libro, *3 Ciudades,* en el que analizó las enormes diferencias que había entre la religiosidad de las tres ciudades principales del Sur Andino: Arequipa, Puno y Cusco. Según el autor, Arequipa es una ciudad colonial por excelencia, donde predominan las tradiciones españolas con notable vigor y pureza. En cambio, en Puno, ubicada en medio del adusto Altiplano, la religiosidad más típica es la indígena, que se caracteriza por los cantos melancólicos acompañados por la quena, los vestidos coloridos, los bailes interminables, y la ebriedad. Por fin, el Cusco es sobre todo una ciudad mestiza, donde se han fusionado las dos culturas, la hispánica y la indígena. Esta yuxtaposición de culturas se ve en el mestizaje

---

(75) *Carta pastoral que el Obispo de Huánuco Mons. Pedro Pablo Drinot y Piérola dirige al clero y fieles* (Lima, 1907), pág. 14.

racial de los habitantes, en la mezcla arquitectónica peculiar que tanto distingue al Cusco, y en las manifestaciones religiosas del pueblo. (76) A manera de contraste, en la Costa prevalece una religiosidad más bien "criolla", distinta de la española, mestiza o indígena, que expresa los sentimientos de una clase trabajadora urbana.

En el Cusco la gran procesión anual es la del Señor de los Temblores. Pero no tan lejos de la antigua capital incaica se realiza todos los años otra procesión, de carácter mestizo-indígena, llamada "Quollur Rit'i", cuyo foco sagrado se encuentra en medio de picos nevados. En Arequipa, la gran procesión anual es la Semana Santa, pero también hay una procesión todos los años en medio del desierto mistiano en honor de Nuestra Señora de Chapi, que atrae a miles de personas, principalmente de clase popular. En la Costa se destacan, entre otras, las procesiones en honor de Nuestro Señor de Luren, la Virgen de la Puerta en Otuzco, y en Lima, el Señor de los Milagros. En Ancash la gran procesión anual es la del Señor de la Soledad, en el Callejón de Huaylas.

Con frecuencia, las devociones populares se centran en una persona, tales como los santos tradicionales, Santa Rosa de Lima o San Martín de Porras. Pero además de éstos, hay otras figuras, que no han sido canonizadas, como el Padre Urraca o la "Beatita de Humay", que son objetos de veneración popular. A partir de la década del 40 Sarita Colonia en el Callao también comenzó a ocupar un lugar importante en el panteón de figuras populares. Especialmente San Martín y Sarita Colonia se caracterizaban por su condición modesta, por una sencillez y bondad que colindaba con lo ingenuo, cualidades que les hacen muy asequibles a las clases populares.

Sin duda, la manifestación popular más importante en todo el Perú es la gran procesión del Señor de los Milagros, que sale tres veces durante el mes de octubre, en Lima. La procesión, que comenzó como una devoción particular de los esclavos negros en el siglo XVII, pronto llegó a ser la procesión predilecta de todas las demás clases populares en Lima. En el siglo XIX los criollos también comenzaron a adoptar la procesión como suya, y en el siglo XX la clase alta, sobre todo las damas, descubrieron algunos valores especiales para ellas en este culto popular. Según José Carlos Mariátegui, las devotas de la

---

(76) Emilio Romero, *3 Ciudades* (Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1929).

clase alta sentían sobre todo una nostalgia por la Lima colonial que revivían en la procesión. (77)

No obstante, la procesión no ha perdido su índole esencialmente popular. Se caracteriza por la presencia de vendedores ambulantes que preparan chicha morada, turrones y otras comidas especiales para el mes de octubre. Pero el rasgo más distintivo es el uso del hábito morado, símbolo de penitencia. Los devotos que acompañan al "Señor morado" forman un inmenso mar morado que ondula por las estrechas calles limeñas. En medio de todos, los hermanos que pertenecen a la Cofradía del Señor de los Milagros, negros, mestizos y mulatos, llevan las pesadas andas de la imagen. La Hermandad de Cargadores del Señor de los Milagros contaban con unos 300 miembros en los años 20. En 1878 se fundó una mutual asociada con la Hermandad, con el fin de brindar asistencia a los cofrades en caso de enfermedad y de cubrir los gastos de supultura en caso de muerte. (78)

La religiosidad oficial

Por su parte, la Iglesia ha mirado con distintos grados de benevolencia estas manifestaciones populares. Las que parecían más "paganas", sobre todo en el Altiplano, han sido condenadas; en cambio, las que parecían más aceptables para el catolicismo han sido toleradas. En un primer momento la Iglesia censuró las solemnidades al Señor de los Milagros, luego las toleró y finalmentete les dió su plena aprobación. Las elecciones y los nombramientos en la cofradía de los cargadores son aprobadas por el Arzobispo de Lima y la gran procesión que sale cada año comienza y termina con actos litúrgicos "oficiales" en la Iglesia de las Nazarenas. Sin embargo, hay otras devociones y procesiones que han gozado de un status más marcadamente oficial, porque han sido fundadas y promovidas por la propia Iglesia, y porque han expresado más claramente su mentalidad en una época determinada.

---

(77) *La Crónica* (Lima), 10 de abril de 1917, pags. 12-13.

(78) Ver también Rubén Vargas Ugarte, S.J., *Historia del Santo Cristo de los Milagros* (3a. ed.; Lima, 1966); José Luis Idígoras, S.J., "La más grande procesión del mundo", *Revista Teológica Limense*, Vol. XII, Núm. 1, págs. 67-104; Jeffrey Klaiber, S.J., "El Señor de los Milagros: Fe y Liberación", *Debate* 11 (noviembre de 1981), págs. 70-75.

Una devoción que se puede considerar por excelencia de tipo oficial es la del Sagrado Corazón. Aunque la devoción en sí es antigua, en los siglos XVIII y XIX se convirtió en una de las predilectas de la Iglesia universal porque, entre otras razones, el objeto central es el Cristo sufriente, víctima de la indiferencia y del odio, constituyéndose así en un símbolo de la propia Iglesia frente a la sociedad liberal. La orden que la difundió principalmente fue la Compañía de Jesús. Por eso, después de un receso, la devoción renació y cobró una importancia singular en el Perú en la época de la Iglesia militante, que corresponde también al período del regreso de los Jesuitas. De todas partes surgen noticias acerca de la reaparicion de la devoción. En 1881 Ambrosio Huerta consagró Arequipa a los Sagrados Corazones de Jesús y María, y ese mismo año el Guardián del Colegio de Misioneros en la Recoleta informó al obispo que había fomentado esa devoción en el Colegio "desde hace algunos años". (79) En 1889 los Caballeros de la Unión Católica en Lima se consagraron al Sagrado Corazón en la Iglesia de San Pedro. En 1898 se estableció la "Hermandad del Sagrado Corazón de Jesús" en la Parroquia de San Ildefonso en Pueblo Nuevo en la diócesis de Trujillo. (80) En 1916 se fundó la "Sociedad de Caballeros del Sagrado Corazón de Jesús" en la Parroquia de San Lázaro en Lima. (81)

El momento cumbre de la devoción cada año es la fiesta del Sagrado Corazón, en junio. La procesión con motivo de la fiesta se convirtió pronto en la manifestación religiosa más imponente de la Iglesia oficial, y por ende, de la Iglesia "militante". Los señores y las damas de la Unión Católica, y más tarde, los miembros de la Acción Católica, participaron en la procesión como un signo de su adhesión a la Iglesia y como una protesta contra la sociedad liberal que les acosaba. Juntos, en filas ordenadas, desfilaban los Jesuitas, las Madres del Sagrado Corazón y otros católicos militantes, la mayor parte provenientes de las clases altas y medias. Dada la orientación conservadora de la Iglesia y la de muchos de los participantes, la procesión revestía también cierto carácter socio-político. Semejante fenómeno ocurría, en menor grado, en los casos de las procesiones "oficiales" del Señor de los Temblores en el Cusco y de la Semana Santa en Arequipa. En este período se estableció en muchas parroquias

---

(79) Archivo Arzobispal de Arequipa, Legajo 286, folio "Huerta".

(80) AAT, "Cofradías", Legajo 14.

(81) Cipriano Laos, *Lima, la Ciudad de los Reyes (El Libro Peruano), 1928-1929* (Lima: Editorial Perú, s/f), pág. 265.

la asociación de las "Hijas de María", agrupación piadosa paralela a la Unión Católica de Señoras, de carácter más militante.

La actividad protestante

Hasta 1890 la presencia protestante en el Perú no constituyó una preocupación grande para la Iglesia. Los primeros misioneros evangelicos atendieron principalmente a la colonia inglesa y a ciertos otros grupos de extranjeros en Lima y Callao y en general no intentaron hacer labor proselitista. La primera figura importante del protestantismo en el siglo XIX fue James Thomson, ministro escocés que implantó el sistema lancasteriano en las escuelas de la República en los primeros años después de la Independencia. (82) Recién en 1849 se organizó la primera Iglesia protestante, que era anglicana. En 1877 llegó el primer misionero metodista procedente de los Estados Unidos. Pero la persona que realmente dio un impulso decisivo al protestantismo peruano fue Francisco Penzotti, ciudadano uruguayo nacido en Italia. Penzotti llegó al Perú en 1888 comisionado por la Sociedad Bíblica Americana, y se dedicó con celo a extender el protestantismo más allá del reducido círculo de las colonias extranjeras. En 1889 fue arrestado en Arequipa por sus actividades proselitistas, y un año después fue encarcelado en el Real Felipe en el Callao por la misma razón. Su detención provocó un escándalo público que resultó en su libertad. Pero este hecho tuvo otra consecuencia más importante: creó un clima adverso a la estricta aplicación del artículo 4 de la Constitución que prohibía la práctica del culto no católico en público. Después de la victoria de Penzotti muchos otros misioneros comenzaron a llegar al Perú.

Los dos grupos que más se aprovecharon de la nueva libertad fueron los Metodistas y los Adventistas. Bajo la dirección del Dr. Thomas Wood y su hija Elsie, la Iglesia metodista profundizó la labor comenzada por Penzotti y se estableció firmemente en el Perú. Ya en 1900 se habían fundado 4 escuelas en el Callao y otra en Lima. (83) Pero todavía más impresionante fue la labor de los Adventistas, que entre los años 1898 y 1899 comenzaron a concentrar sus

---

(82) Sobre el protestantismo anglosajón en el Perú ver las dos tesis, de Wenceslao Oscar Bahamonde, "The Establishment of Evangelical Christianity in Peru (1822-1900)" (Hartford, Connecticut, Hartford Seminary, 1952), y de María Elvira Romero, "El Protestantismo anglo-sajón en el Perú, 1822-1915" (Lima: Universidad Católica, 1974).

(83) Bahamonde, pág. 123.

esfuerzos en el Altiplano. En 1916 ya habían establecido unas 19 escuelas para los indios en toda la región del Lago Titicaca, y en 1926 esta cifra había ascendido a 80, con unos 3,892 alumnos en total. (84) También construyeron numerosas clínicas en las que instruían a los campesinos acerca de los elementos básicos de la salud y la higiene. La labor educativa y asistencial realizada por los Adventistas despertó la admiración de muchos indigenistas, tales como Luis Valcárcel en *Tempestad en los Andes,* y hasta el viejo anticlerical Manuel González Prada les rindió tributo. (85)

Pero esta expansión tan rápida también provocó una correspondiente hostilidad de parte de la Iglesia. En 1895 dos misioneros ingleses fundaron un colegio en el Cusco. La existencia del Colegio "East London Institute" motivó a las Señoras de la Unión Católica a elevar una carta de protesta al Presidente de la República en 1899. En ella declararon:

> "Que la secta protestante es un semillero inagotable de errores, un manantial fecundo de anarquía para la política, de corrupción para los pueblos, de disensiones para las familias: en una palabra, es anticonstitucional, antisocial, antipolítica y anticatólica". (86)

En 1913 los Adventistas establecieron una escuela para indios en el pueblo de Platería, no muy lejos de la ciudad de Puno. Poco después el obispo, Valentín Ampuero, organizó una expedición para hostigar la misión. Felizmente nadie resultó muerto en ese asalto, pero algunos años después, en otro pueblo en la provincia de Azángaro, varios indios que se habían convertido al Adventismo, fueron masacrados. (87) El asalto en Platería desató otra controversia nacional que contribuyó a la decisión del Congreso en 1915 de eliminar la restricción contra el culto público para los no católicos. No obstante esta

---

(84) Dan Chapin Hazen, "The Awakening of Puno: Government Policy and the Indian Problem in Southern Peru, 1900-1955" (Yale University, tesis doctoral, 1974), pág. 112.

(85) Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes* (Lima: Editorial Universo, 1972), págs. 85; 88-91; 123-124; Manuel González Prada, *Propaganda y Ataque* (Buenos Aires: Ediciones Imán, 1939), pág. 118.

(86) AAC, 80, 2, 33.

(87) Hazen, págs. 38-39; 115.

modificación oficial, la Iglesia no cambió su actitud de hostilidad frente a la implantación de una religión opositora al catolicismo en el Perú. En algunos casos la Iglesia y los gamonales del Sur Andino asociaron el protestantismo con el comunismo porque los dos sembraron el descontento social. Así fue la denuncia que formuló un cura en 1924:

> "Máximo Salas, párroco de Urcos, denuncia la presencia de Adventistas en su doctrina y sindica al indígena Gavino Yupanqui como propagandista que fomenta el culto protestante a la par que la idea de que los indios son los únicos dueños de la tierra, que es usurpada por los viracochas". (88)

El personaje que más se distinguió en el mundo protestante en esta época fue el Dr. John MacKay, escocés de nacimiento y misionero de la Iglesia presbiteriana. MacKay, que había estudiado la Literatura española en Madrid antes de venir al Perú, ingresó en San Marcos en 1917 y se doctoró con una tesis sobre Miguel de Unamuno. Fundó el Colegio Anglo-Peruano, posteriormente conocido como San Andrés. Entre los docentes notables en el colegio de MacKay se encuentran Haya de la Torre, Luis Alberto Sánchez, Raúl Porras Barrenechea y Jorge Guillermo Leguía. Por eso existían vínculos especiales entre MacKay y el fundador del Partido Aprista. En 1923 Haya de la Torre se refugió en la casa de MacKay en Miraflores antes de ser deportado. MacKay fue autor de distintas obras que son testimonios acerca de la vida política y religiosa de América Latina en esos años, tales como *The Other Spanish Christ* (1932) y *Christianity on the Frontier* (1950). Después de 16 años en América Latina como misionero, educador y conferencista auspiciado por la YMCA, MacKay fue a los Estados Unidos donde se desempeñó como profesor en el Princeton Theological Seminary. También llegó a ser durante algunos años presidente de ese centro de estudios. (89) A pesar del hecho de que mostraba un espíritu más abierto al diálogo que un misionero típico de la época, MacKay no escapó a la crítica de Mons. Lissón, que en 1926 se refirió a él como al "propagandista protestante Sr. Juan A. MacKay en la Universi-

---

(88) AAC, C-XLIV, 44.

(89) Sobre MacKay ver los comentarios de Luis Alberto Sánchez en *Leader*, órgano del Colegio San Andrés, Lima, diciembre de 1972, págs. 49-53.

dad de San Marcos". (90) En 1919 el mismo Lissón había prohibido a los católicos pertenecer a la YMCA (la Asociación de Jóvenes Cristianos, fundada en la capital en 1920) por sus vínculos con el protestantismo. (91)

No obstante el celo expansionista que hacia fines del siglo y comienzos del nuevo infundió nueva vida al protestantismo, el progreso fue más bien modesto. En 1928 el total de pastores y ministros protestantes, entre extranjeros y peruanos, era 339, y según un cálculo, en 1930 había en todo el Perú aproximadamente 14,933 evangélicos. (92)

La Evangelización de los asiáticos

Entre 1840 y 1879 más de 90,000 chinos fueron trasladados al Perú en calidad de mano de obra contratada, la gran mayoría para trabajar en las haciendas de la Costa, y entre 1898 y 1923 llegaron en igual condición unos 18,258 japoneses. (93) La importación masiva de asiáticos despertó cierta disconformidad entre muchos peruanos, algunos por motivos racistas y otros por motivos humanitarios. En los años anteriores al conflicto con Chile, Manuel Tovar expresó su indignación ante ese tipo de tráfico humano:

> "La especulación de los chinos, que no es más que una trata de negros, más o menos desfigurada, no puede convenir a nuestro país. Ese tráfico repugnante de carne humana, es un cáncer, del cual es llegada la época nos alejamos cortándola en su misma raíz." (94)

---

(90) *El Amigo del Clero*, 6 de octubre de 1929, págs. 1505-1509.

(91) *El Amigo del Clero*, 1 de setiembre de 1919, pág. 276.

(92) J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America* (2a. ed.; University of North Carolina Press, 1966), pág. 174; Bahamonde, pág. 175.

(93) Sobre la inmigración asiática ver Watt Stewart, *La Servidumbre china en el Perú* (Lima: Mosca Azul, 1976), Clinton Harvey Gardiner, *The Japanese and Peru, 1873-1973* (University of New Mexico Press, 1975), Amelia Morimoto, *Los Inmigrantes japoneses en el Perú* (Lima: Universidad Nacional Agraria, 1979).

(94) Manuel Tovar, *Obras*, Vol. II, págs. 361-363.

Sobre la evangelización inicial de los inmigrantes del Oriente se sabe muy poco. La presencia de los chinos en el Perú se registra muy temprano en los archivos parroquiales. Así, un padrón de una doctrina en Chancay en 1840 se refiere a un tal Juan Cortés, "chino libre", y a una "china criolla". (95) Sin embargo, no existía ningún esfuerzo organizado de parte de la Iglesia para evangelizar a los trabajadores asiáticos. En general, esa fue una obra asumida por ciertas personas piadosas que se preocupaban de ellos. Así, *El Deber* de Arequipa informó en 1919 que una cierta señorita Carmen Rosa Polar había participado como madrina en el bautismo de dos japoneses que ella misma había convertido al catolicismo. (96) Posteriormente, los propios conversos tomaron la iniciativa, a veces con un celo que sobrepasaba al de los peruanos o misioneros extranjeros asignados a la tarea. En Madre de Dios el P. Zubieta, superior de los Dominicos, se admiró de un neófito japonés, bautizado por él por el año 1915, que regresó un año después con 5 nuevos candidatos para ser bautizados. (97) En Huaral, en 1941, una maestra japonesa preparó a 174 niños de unas 58 familias para un bautismo masivo. (98)

Sin duda, la migración de los dos grupos hacia Lima y otros centros urbanos aceleró mucho el proceso. En Lima se destaca la labor de una señora piadosa, Dominga Gazcón, que se dedicó durante años hasta su muerte en 1879 a la evangelización de los chinos. Su base fue la Iglesia de San Pedro y la Casa de Retiros de Santa Rosa. (99) En parte por este motivo, San Pedro se convirtió en un centro de atención a la colonia china, tal como sería para la colonia japonesa a partir de la década del 60 de este siglo. La labor de Dominga Gazcón fue asumida por Juan Chávez, chino-peruano que se ordenó sacerdote en 1876. Su sucesor fue el Padre jesuita José Pineda que hasta el año de su muerte en 1934 había bautizado a centenares de chinos y japoneses.

---

(95) AAT, "Padrones", Legajo 8.

(96) *El Deber*, 25 de noviembre de 1919, pág. 2.

(97) Wenceslao Fernández Moro, O.P., *Cincuenta años en la selva amazónica* (Madrid, 1952), pág. 276.

(98) Urbain-Marie Yonekawa, OFM, *Lumiere nippone au Perou* (Quebec: Aux Editions Franciscaines, 1959), Vol. I, pág. 146.

(99) Ismael Portal, *Lima religiosa (1535-1924)* (Lima, 1924), págs. 383-387.

Por su labor entre los japoneses sobresale la figura de la Madre Francoise Gros, Hija de la Caridad, de nacionalidad francesa. En el Hospital Dos de Mayo, donde trabajó como enfermera entre 1906 y 1936, fue responsable de la conversión de más de mil japoneses, trabajadores de las haciendas, muchos de ellos indigentes. (100) Sin embargo, no fue hasta el año 1936 cuando se estableció un apostolado permanente para atender a la colonia japonesa, ya bastante concentrada en la capital. En ese año, mediante algunas gestiones realizadas por el Nuncio Apostólico, Cayetano Cicognani, llegó al Perú el P. Calixte Gelinas Yonekawa, de los Franciscanos canadienses. El P. Calixte había trabajado como misionero en Japón durante 24 años. En 1938 fue acompañado por el P. Urbain-Marie Yonekawa, y entre los dos establecieron bases sólidas para la incorporación de la colonia japonesa al catolicismo.

RELACIONES CON EL ESTADO

Un Modus Vivendi entre tensiones

A partir de la Constitución de 1860, que estableció un modus vivendi entre la Iglesia y el Estado después de la tempestad desatada por los ataques liberales en los años 1855-1857, las relaciones entre las dos fuerzas se caracterizaban por dos niveles de interacción: un nivel formal y jurídico en que el Estado asumió un patronato sobre la Iglesia, brindándole protección y cierto apoyo económico, y otro nivel más informal, en que regía una mentalidad laicista, fruto de medio siglo del liberalismo, que insistía en la subordinación de la Iglesia al Estado. En muchos casos concretos el Estado obstaculizaba la labor de la Iglesia. En realidad, no fue un trato entre iguales: el Estado exigía mucho más de lo que ofrecía. Por ejemplo, en recompensa por cierta legitimidad que le prestaba la Iglesia, económicamente aportaba muy poco. Al suprimir los diezmos, Castilla hizo un arreglo según el cual el Estado se comprometía a sostener a los prelados, seminarios y hospitales. La Constitución de 1860 ratificó el arreglo. Pero a lo largo de muchos años el Estado cumplió sólo mínimamente con su parte. No se hizo un intento, por ejemplo, para aumentar los sueldos de acuerdo al costo de la vida, tal como se hacía en todas las demás ramas de la sociedad. En 1962 el haber mensual del Arzobispo de Lima era tan solo 5,000 soles, suma meramente simbólica, por no decir ridícula, comparada con el ingreso de un prelado de la época colonial. (101) El aporte

---

(100) Yonekawa, Vol. I, págs. 1-5.

(101) José Pareja Paz-Soldán, *Visión del Perú en el siglo XX* (Lima: Ediciones Librería Studium, 1963), tomo II, pág. 488.

a los seminarios corrió la misma suerte. En 1941 el Seminario de Lima recibía del Gobierno la suma de 200 soles al mes. "Con esta suma", anotaba el P. Vargas Ugarte, "no había para pagar un portero". (102)

Entre todos los derechos que el Estado exigía celosamente como propio no había ninguno tan importante como el de presentar a candidatos para ser obispos. Entre 1860 y 1940 fue un deber del Parlamento elegir a los candidatos. Sólo en algunos casos excepcionales, "de conciencia", rechazaba Roma los nombramientos parlamentarios. Pero en el Congreso nacional, además de católicos practicantes, había anticlericales, masones y otros que sencillamente eran indiferentes. Esta situación anómala, de un Estado y de un Parlamento formalmente católico pero en la práctica de tendencia regalista y a veces anticlerical, dio lugar a muchas tensiones y ambigüedades. El célebre caso del "Entredicho de Lampa" es un ejemplo. En 1864 el *Diario de Debates* informó acerca de la elección de Ambrosio Huerta como primer obispo de Puno:

> "Se hizo seguida la elección de obispo para la diócesis de Puno; y, del escrutinio resultaron 85 votos por el Sr. D. Juan A. Huerta, y 31 por el Dr. Barranco . . ." (103)

Huerta tomó posesión de su diócesis en 1866 y convocó el primer Sínodo en su historia. Pero al partir en 1869 para asistir al Concilio Vaticano I, se encontraba en serias dificultades con ciertas personas poderosas en Lima, sobre todo el Fiscal de la Nación, José Gregorio Paz Soldán. Huerta había incurrido en dos errores que constituían ofensas capitales para la mentalidad regalista: no había pedido el *pase* para celebrar el Sínodo y publicar los resultados, ni había pedido autorización para ausentarse de la diócesis para emprender su viaje a Roma. El asunto se convirtió en una tempestad cuando Huerta puso en Entredicho al distrito de Lampa porque algunos de sus habitantes rechazaron la obra del Sínodo. Bajo presión, y para no provocar más tensiones en su propia diócesis, dimitió como obispo en 1874. El caso demuestra que el Estado no solamente elegía a los obispos, sino que también se reservaba el derecho de censurarlos si transgredían límites trazados. La incongruencia de confiar el nombramiento de los obispos a hombres que abiertamente hostiga-

---

(102) Rubén Vargas Ugarte, S.J., *Un gravísimo problema nacional* (2a. ed.; Lima, 1966), pág. 29.

(103) Felipe A. de Piérola, *Anales de la Iglesia de Puno* (Puno, 1865), pág. 65.

ban a la Iglesia se pone de manifiesto en las palabras de un diputado por el Callao que preguntó en 1915 desde su escaño por qué era necesario votar por un nuevo obispo para la diócesis de Puno. En su opinión, la elección sólo serviría para "Poner un fraile en condición de embrutecer al pueblo, de alcoholizarlo, humillarlo y vejarlo, so pretexto de fiestas religiosas". (104)

Además, la elección de los obispos en el Parlamento necesariamente introducía intereses políticos y regionales ajenos a la cuestión de la idoneidad de un candidato para ser nombrado. Entre otros ejemplos, en 1933 los parlamentarios de Arequipa y del Cusco propusieron a sus respectivos prelados para ser elevados a la mitra vacante del Arzobispado de Lima. Mariano Holguín, obispo de Arequipa, ejercía el cargo de Administrador Apostólico de Lima en ese momento, y por éste y otros motivos era el candidato más indicado. Pero también era el candidato preferido de Víctor Andrés Belaunde. Se promocionó la candidatura de Pedro Pascual Farfán, obispo del Cusco, en parte, según un contemporáneo, para "dar un golpe al colega arequipeño". (105) Para evitar esta clase de abusos, en 1940 se eliminó la intervención parlamentaria en la elección de los obispos. En adelante, el Presidente de la Republica asumió sólo la responsabilidad de presentar a los candidatos ante la Santa Sede.

Otro tema delicado, motivo de tensiones, fue la creciente presencia del clero extranjero. En distintas ocasiones los parlamentarios lanzaron críticas acusando a los misioneros de enriquecerse a costa del pueblo o de sembrar ideas antiliberales. En 1910 varios diputados pidieron que se diera una ley prohibiendo el ingreso al país de los sacerdotes que habían sido expulsados de España y Portugal a raíz de las purgas anticlericales ocurridas por esa época en la Península. (106) En 1915 *El Comercio* recogió las protestas formuladas por algunos parlamentarios que acusaron a los curas extranjeros de llevarse consigo a Europa la riqueza de los conventos. (107) Esta animosidad contra el cle-

---

(104) *La Unión* (Lima), 11 de setiembre de 1915, pág. 1.

(105) Roberto Mac-Lean y Estenós, *Sociología del Perú* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1959), pág. 76.

(106) Rubén Vargas Ugarte, S.J., "Situación jurídica de la Compañía de Jesús en el Perú" (Lima: Archivo de la Compañía de Jesús), págs. 21-22.

(107) *La Unión* (Lima), 3 de octubre de 1915, pág. 2.

ro extranjero volvió a manifestarse en muchas otras ocasiones en el futuro, sobre todo entre los políticos de mentalidad laicista.

Frente a estas agresiones, la Iglesia procuraba apoyar a figuras publicas y mandatarios que favorecían sus intereses. Encontró especialmente en Nicolás de Piérola, José Pardo y Augusto B. Leguía a tres hombres dispuestos, con distintos grados de entusiasmo y sinceridad, a brindarle protección. En el caso de Piérola los vínculos con la Iglesia eran personales e ideológicos. Lo mismo se puede afirmar de Pardo, cuyo hijo llegó a ser sacerdote jesuita. Pero estos dos mandatarios, aunque conservadores, también eran demócratas, dentro del formalismo de la "República Aristocrática". Los vínculos con Leguía, un dictador, en cambio, no resultaron tan felices y constituyeron una seria crisis para la Iglesia.

El Oncenio

La unión entre la Iglesia y el Estado nunca fue tan visible en tiempos modernos, ni con consecuencias tan funestas para la Iglesia, como durante los once años en que Augusto B. Leguía gobernó el país (1919-1930). Leguía significó el fin del dominio absoluto de la oligarquía, sobre todo de los sectores más tradicionales, y la entrada al escenario político de los sectores medios emergentes. Esta figura controvertida no fue ni un "conservador" ni un "liberal" sino sobre todo un modernizador, que soñaba con la posibilidad de levantar la Nación de su subdesarrollo mediante algunas dosis masivas de inversión extranjera y la expansión rápida del capitalismo nacional. No era un filósofo dado a la especulación, sino un hombre sumamente práctico, y en opinión de sus enemigos, peligrosamente astuto.

De origen modesto, Leguía ascendió rápidamente en el mundo de los negocios y las finanzas y en 1903 fue nombrado Ministro de Hacienda. En 1908 fue elegido Presidente de la República. Cuando dejó el poder en 1912, sus opositores lo obligaron a salir al destierro. Permaneció en Inglaterra hasta su regreso en 1919. Retornó como candidato para la Presidencia en medio de grandes expectativas, prometiendo crear una "Patria Nueva". Llegó al poder, pero pronto desilusionó a muchos cuando se convirtió en un virtual dictador. Deportó a sus adversarios, cerró la Universidad de San Marcos y silenció la prensa. Pero el forjador de la "Patria Nueva" tuvo cuidado de no enajenarse a la Iglesia. Antes bien, hizo todo lo posible para crear la imagen de una feliz armonía entre el Estado y la Iglesia. Nunca faltaba a ningún acto oficial de la

Iglesia, e inclusive, la presencia del mandatario en una u otra ceremonia religiosa, rodeado de los obispos, era tan común que era difícil de imaginar su ausencia en aquellas ocasiones.

El eclesiástico que, por su parte, fomentó sobremanera esta alianza tan palpable entre la Iglesia y el Estado fue Emilio Lissón, cuyo período como Arzobispo de Lima casi coincidió con el Oncenio: 1918-1931. Arequipeño de nacimiento, ingresó en la Congregación de San Vicente de Paúl; estudió y se ordenó como sacerdote en París. Posteriormente, fue consagrado obispo de Chachapoyas en 1909. Cuando asumió la dirección de la Iglesia en Lima, se distinguió por su celo y su energía: construyó varios seminarios menores, dio nueva vida al Seminario de Santo Toribio, organizó y presidió varias asambleas episcopales, un Sínodo diocesano (1926) y un Concilio Provincial (1927). Además, fomentó la creación de la Acción Católica. Se le reconocía, inclusive por sus críticos, como un hombre de integridad y piedad ejemplar.

Igual que todos los eclesiásticos de la época, pero quizás con más insistencia de su parte, creía que para dinamizar a la Iglesia era indispensable contar con la protección oficial del Estado. Por eso procuraba invitar al Jefe del Estado a todos los actos religiosos importantes, con el fin de subrayar su función como Patrón de la Iglesia. El momento culminante de este esfuerzo ocurrió en febrero de 1929, cuando en una ceremonia solemne, el Nuncio, Mons. Gaetano Cicognani, otorgó a Leguía el honor papal de ser "Caballero de la Suprema Orden Militar de Cristo". Toda la jerarquía, encabezada por Lissón, presenció el acto. (108) Pero la mayoría de los peruanos recuerda, más bien, otra fecha más célebre: la del 23 de mayo de 1923, cuando el Arzobispo intentó consagrar la Nación al Sagrado Corazón de Jesús. Anteriormente, había invitado al Presidente Leguía para estar presente como representante del Estado. La ceremonia nunca se realizó, sin embargo, porque Víctor Raúl Haya de la Torre y los obreros de las Universidades Populares que él había fundado, juntamente con los estudiantes de San Marcos, organizaron una marcha de protesta. Aunque la marcha estuvo dirigida principalmente contra Leguía, también incluía a la Iglesia que legitimaba el régimen.

Desde esa fecha, la suerte de las dos figuras estaba estrechamente ligada. Cuando Leguía cayó del poder en 1930, derrocado por el Comandante Luis

(108) *El Amigo del Clero*, 24 de febrero de 1929, págs. 1013-1016.

Miguel Sánchez Cerro, los opositores del régimen fenecido, que incluía a algunos sacerdotes, presionaron para que Lissón renunciara como Arzobispo de Lima. En diciembre de 1930, el Arzobispo marchó discretamente a Roma, y poco después presentó su renuncia, que fue aceptada. Al mismo tiempo pesaba sobre él la sombra de una fuerte deuda que había contraído la Arquidiócesis con una inmobiliaria administrada por una compañía constructora norteamericana. (109) En su defensa, sus amigos señalaron que el controvertido prelado no solamente nunca había intervenido en la política, sino que en muchas ocasiones había desaconsejado la formación de partidos políticos católicos. (110) Sin embargo, en opinión de muchos peruanos, católicos practicantes y otros, el Arzobispo, de hecho, había intervenido en la política, pero de otra forma: sus efusivos homenajes públicos en honor del dictador, así como su silencio frente a la supresión de la libertad de expresión y las distintas deportaciones de los opositores del Oncenio constituyeron maneras bastante palmarias para legitimar el régimen. Pasó el resto de su vida, hasta su muerte en 1961, en España, en donde se dedicó a la labor de compilar documentos sobre la historia de la Iglesia en el Perú.

Con el Oncenio se terminó la primera etapa de la Iglesia militante. Aunque mucho tiempo separaba a la Iglesia de Bartolomé Herrera de la de Emilio Lissón, no obstante, había un tema central que las unía: una preocupación profunda frente a un mundo secular que se tornaba cada vez más hostil. De esta preocupación nació una conciencia de combate y de militancia. La estrategia fundamental de los obispos, sacerdotes y laicos de la época fue la misma: unir fuerzas, defender la Iglesia y luchar por asegurar su posición en la sociedad. Pero frente a la creciente escasez del clero nacional, y sin un laicado bien formado y a la altura de los tiempos, esa empresa habría sido imposible de llevar a cabo. Entre todos los medios de que se valía la Iglesia para enfrentar sus crisis internas y externas no había ninguno tan importante como la revitalización de la vida religiosa en el Perú. Con la venida de numerosas nuevas órdenes y congregaciones en la segunda parte del siglo pasado, con la reforma de algunas de las antiguas y con la fundación de otras nuevas, se dio origen a muchas nuevas obras de caridad y de asistencia social. Y de los colegios fundados por los religiosos y las religiosas surgió, en buena medida, el laicado militante que la Iglesia buscaba.

---

(109) Fausto Linares Málaga, *Monseñor Lissón y sus derechos al Arzobispado de Lima* (Lima, 1933), pág. 28.

(110) *El Amigo del Clero*, 14 de setiembre de 1930, págs. 571-573.

CAPITULO IV

EL RESURGIMIENTO DE LA VIDA RELIGIOSA:

Pastores, Misioneros y Hospitalarios

Tal vez el fenómeno más importante en la vida de la Iglesia peruana en el siglo XIX y comienzos del XX, que cambió substancialmente su fisonomía, fue el resurgimiento de la vida religiosa. Esta revitalización de la que fue la parte más débil de la Iglesia en el momento de la Independencia se debía principalmente a tres factores: una reforma vigorosa que se efectuó en las órdenes tradicionales hacia fines del siglo; el nacimiento de nuevas congregaciones peruanas que desplegaron el celo característico de un misionero en su propio país; y la llegada de numerosos religiosos y religiosas de Europa en el comienzo y posteriormente de América del Norte.

El personal religioso extranjero en general, ya fuera de la vida religiosa estrictamente o del clero secular, vino por distintos motivos: algunos en respuesta a una invitación de parte del Gobierno o la Beneficiencia Pública para atender a ciertas obras de asistencia; otros, auspiciados por familias particulares, para educar a sus hijos y a sus hijas; y otros, impulsados por el espíritu misionero que afectó a miles de hombres y mujeres de la Europa del siglo XIX, para realizar ciertas tareas específicas, tales como la evangelización de la Selva, la formación del clero en los seminarios, o la administración de parroquias alejadas.

Con el correr del siglo XX, el clero religioso, sin hablar de las religiosas, comenzó a desempeñar un papel cada vez más preponderante en la Iglesia peruana. En 1940, por ejemplo, había unos 637 sacerdotes del clero religioso y 655 del clero secular. (1) Pero en 1984, aunque el número total de sacerdotes ha crecido, sumando unos 2,265, la desproporción entre los dos cleros también ha aumentado: existen unos 984 seculares frente a 1,251 religiosos. (2) Igualmente significativo es el hecho de que de los 54 obispos en la jerarquía peruana en 1976, sólo 12 fuera del clero secular, mientras que la inmensa mayoría provenían del clero religioso, y unos pocos de institutos seculares o asociaciones misioneras. (3)

En este sentido, la segunda parte del siglo XIX y la mayor parte del presente, se parecen en algo al siglo XVI, que fue sobre todo la época dorada de las grandes órdenes misioneras. En ese siglo, los Franciscanos, Dominicos, Agustinos, Mercedarios y Jesuitas evangelizaron a los indios y esclavos negros y cimentaron las bases de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Tal vez la distinción entre clero religioso y clero secular, o diocesano, resulte académica y de poca importancia. Sin embargo, tiene consecuencias muy reales y prácticas para la Iglesia. En general, por ejemplo, el clero secular se ocupa de la administración de parroquias en pueblos ya bautizados y organizados en diócesis. Los obispos generalmente son elegidos de entre este clero. En cambio, el clero religioso, que hace los tres votos y vive algún tipo de vida comunitaria, se dedica a tareas especiales, tales como la enseñanza, la asistencia social o la labor misionera entre no creyentes o en lugares apartados. En el siglo XVI el clero religioso predominaba porque el Perú fue, obviamente, tierra de misiones. Las órdenes contaban en su favor ciertas ventajas de las que no gozaba el clero secular: la organización de la vida de sus miembros en comunidades apostólicas que podían desplazar a sus miembros a distintas partes con relativa facilidad; la capacidad, característica de una institución grande, para acumular bienes y utilizarlos racional y eficazmente para ciertos fines de alta prioridad; y, las mayores posibilidades que brindaban a sus miembros para su formación y especialización.

---

(1) Jesús Jordán Rodríguez, *Pueblos y Parroquias del Perú* (Lima, 1950), Tomo I, pág. 119.

(2) Secretariado del Episcopado Peruano, *Directorio eclesiástico del Perú, 1984*, pág. 12.

(3) Secretaría del Episcopado Peruano, *Iglesia en el Perú* (Octubre de 1978), pág. 8.

Pero, sobre todo, los religiosos del siglo XVI poseían una mística que les inspiraba a arriesgar la vida y emprender obras originales y audaces, tales como las reducciones de los Jesuitas en Juli o en Paraguay. También, por cierto, hubo sacerdotes del clero secular que manifestaron un gran espíritu misionero, tales como Toribio Rodríguez de Mendoza o "Tato" Vasco de Quiroga en Nueva España. En general, sin embargo, el clero secular se distinguía, más bien, por su vocación de ser pastores en las partes más civilizadas, donde residían los españoles y criollos. Con el tiempo, surgieron tensiones entre ambos cleros, justamente en torno a sus respectivos jurisdicciones y privilegios. Un motivo clave de estas tensiones fue el concepto que tenía cada uno acerca de la manera de evangelizar y civilizar a los indios. Los religiosos en general se inclinaban a evangelizar sin imponer la cultura hispánica. El clero secular, por el contrario, tendía a identificar evangelización con hispanización. El poder político, naturalmente, veía con más simpatía la postura de los seculares. Para resolver estos conflictos, hacia fines del siglo XVI la Corona adoptó una política de desplazar a los religiosos hacia las partes más rurales, dejando las ciudades y las doctrinas más cercanas en manos del clero secular. No obstante, los religiosos conservaban sus grandes conventos y templos en el centro de las ciudades.

Debido principalmente a la escasez del clero secular, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, nuevamente los religiosos comenzaron a tomar parroquias y otras obras que normalmente eran administradas por los seculares. La presencia tan notable de los religiosos en la Iglesia, y sobre todo en la jerarquía, es una señal de que la Iglesia local es, o ha vuelto a ser, "misionera". No hay, desde luego, antagonismos tan manifiestos entre ambos cleros como en la época colonial. Sin embargo, la situación actual tampoco es normal. Un obispo, que es la máxima autoridad en la diócesis, no puede interferir en la vida interna de una congregación u orden, ni puede cambiar al personal religioso como si fueran sus propios sacerdotes diocesanos. Siempre necesita consultar con los respectivos superiores de las distintas congregaciones para hacer semejantes cambios. Por eso, en algunas diócesis donde los religiosos conforman la mitad o más del clero, el obispo se encuentra con la realidad de que no gobierna directamente a una buena parte del personal religioso de su propia jurisdicción.

Dada esta situación extraordinaria en la Iglesia peruana, que es semejante a la de muchas otras partes de América Latina, es preciso estudiar con especial atención el papel que han desempeñado las congregaciones y órdenes religiosas en la vida de la Iglesia, y no subordinar este tema a una mera historia de

las diferentes diócesis. Limitaremos esta visión panorámica al período comprendido entre la Independencia y la Segunda Guerra Mundial, porque ya por esos años, sobre todo tomando como hito divisorio el Primer Congreso Eucarístico (1935), la Iglesia se encontraba plenamente restablecida después de un largo siglo de crisis. Retomaremos la historia de la vida religiosa y las nuevas congregaciones que han venido al Perú después de la Segunda Guerra Mundial en los capítulos posteriores. Finalmente, por motivos de conveniencia, dividiremos este tema en dos partes: en este capítulo, trataremos de las órdenes y congregaciones que se han dedicado preferencialmente a la asistencia, a las misiones, al trabajo pastoral o a algún tipo de apostolado especial, tal como la formación del clero; y en el siguiente veremos las que se han distinguido especialmente por su labor docente, aunque muchas de las congregaciones y órdenes de la primera categoría también han fundado colegios y otras obras educativas.

La Reforma de la vida religiosa

Como señalamos en el segundo capítulo, la vida religiosa se encontraba en un estado de desorden, por no decir decadencia, durante y después de la Independencia. Esta situación no se remedió sino hasta fines del siglo XIX. En 1861 el Arzobispo de Lima, José Sebastián Goyeneche, refiriéndose al "mal estado en que por desgracia se hallan los Regulares de esta Arquidiócesis", promulgó una nueva "Reforma de Regulares" en virtud de su nombramiento como Visitador Apostólico de los Regulares de la Arquidiócesis por un Breve de Pío IX (1860). La reforma fue parecida a otras reformas similares desde la época colonial: exigía un reordenamiento de la vida religiosa; mandaba a cada religioso que tuviera una ocupación útil; prohibía los "negocios lucrativos", y sobre todo, insistía en la importancia de la vida común (4). Pero diez años más tarde el propio Goyeneche admitió que su intento de reforma había fracasado. En 1870 se vio obligado a destituir al Comendador de la Merced porque éste no había impuesto la reforma en su convento. (5) En noviembre de 1871 el Delegado Apostólico en el Perú, Mons. Serafín Vannutelli, publicó

(4) *Reforma de Regulares promovida por el Ilustrísimo Señor D.D. José Sebastián de Goyeneche y Barreda, Arzobispo de Lima* (Lima, Colección Vargas Ugarte, *Iglesia en el Perú*, No. 18, pág. 11).

(5) "Exposición del R.P. Juan Manuel Arias sobre los sucesos ocurridos en el Convento de Nuestra Señora de las Mercedes en Lima. Callao, 1871". (Lima, Colección Vargas Ugarte, *Iglesia en el Perú*, No. 19, pág. 14).

otra reforma, "Auto de Reforma de los Regulares", pero ésta tampoco tuvo mucho impacto.

El problema en el fondo consistía en el hecho de que muchos religiosos habían perdido la costumbre de la observancia y más aún, el espíritu de la disciplina religiosa. En 1879 Pedro Gual informó al Delegado Apostólico que el Beaterio de Santa Rosa de Viterbo ni siquiera tenía una Regla, porque la había "perdido" hacía mucho tiempo (!). (6) En semejante estado de cosas, la mera multiplicación de reglas y decretos no sería suficiente para efectuar un cambio radical en la vida religiosa. Hacía falta la introducción de nueva vida desde fuera. En el caso de las antiguas órdenes la reforma se logró mediante las visitas y los nombramientos de superiores de reconocida capacidad y fuerza de carácter, casi todos enviados desde Europa. En buena medida este fue el papel que desempeñó el propio Pedro Gual entre los Franciscanos. En 1894 llegó al Perú Eustacio Estéban con la misión expresa de reformar la orden agustiniana. (7) En 1878 el P. Vicente Nardini inició la reforma de los Dominicos en Bolivia y el Perú.

Por lo visto, estos visitadores tuvieron bastante éxito. Un testimonio de la época habla de los cambios logrados en el Convento de los Dominicos en Lima: "... los esfuerzos continuos del Rdo. Padre Nardini ... continuados por tres años, han transformado completamente la comunidad dominicana, (que) ha crecido en número; observa la vida común, etc." (8). En otros casos, la renovación se efectuó principalmente mediante el envío de nuevos refuerzos desde afuera. Tal fue el caso de la orden franciscana, que experimentó un impulso revitalizante mucho tiempo antes de las otras órdenes tradicionales, y por este motivo también fue la orden misionera más importante en el Perú durante el siglo XIX.

---

(6) *Reglas y estatutos para las Hermanas de la Tercera Orden de San Francisco que viven en Congregación en el venerable Beaterio de Viterbo de Lima.* Lima, 1879 (Colección Vargas Ugarte, *Iglesia en el Perú,* No. 19).

(7) Avencio Villarejo, *Los Agustinos en el Perú y Bolivia (1548-1965),* Lima, 1965), págs. 364-365.

(8) *La Rosa del Perú,* 30 de mayo de 1887, pág. 347.

Ocopa y los colegios de misiones

Con el cierre de Ocopa en 1824 y la expulsión de numerosos frailes españoles, la orden franciscana padeció de una profunda crisis. Además, los Franciscanos nacionales tuvieron que sufrir la intromisión del Gobierno central en su vida interna, así como la pérdida de contacto con Roma y con otros grupos de la familia franciscana. Recién en 1884 el Papa León XIII nombró a un Visitador y Reformador peruano, Fray José María Gago, para reorganizar los conventos en el Perú y Bolivia. En 1890 el P. Gago limitó su labor al Perú y sólo a las casas de los Franciscanos peruanos. (9) En 1907, como veremos, la provincia peruana de Franciscanos se constituyó formalmente al lado de la provincia de los españoles.

En 1838 el Presidente Orbegoso decretó la reapertura de Ocopa y poco después llegó un grupo de 19 Franciscanos para reanudar su labor misional en la Sierra central. Sucesivamente, llegaron otros grupos de refuerzos. En el año 1860 habían pasado por el Colegio de Misiones de Lima (los Descalzos) y por el de Ocopa unos 43 sacerdotes y 59 estudiantes para el sacerdocio. (10) La razón fundamental para el cambio de actitud de parte del Gobierno fue el reconocimiento de que mediante los misioneros, la Iglesia, y por ende la Nación, mantenía una presencia efectiva en una vasta región de la Selva peruana, que colindaba con las naciones de Ecuador, Colombia, Brasil y Bolivia. En los debates públicos, algunos parlamentarios, remarcando el hecho de que los misioneros eran españoles, acusaron a los Franciscanos de Ocopa de sembrar doctrinas contra la República o de jactarse de ser superiores a los peruanos. Frente a estas acusaciones, otros diputados subrayaron la necesidad, más bien, de apoyar a los misioneros porque ellos constituían la única manera eficaz de extender la civilización y la nacionalidad peruana a muchas tribus selváticas. Esta visión geopolítica del Evangelio, que se remontaba a los mismos Reyes Católicos, fue expresada claramente por el diputado por Jauja, que evidentemente favorecía la labor de los padres ocopinos:

---

(9) *Provincia franciscana de los Doce Apóstoles del Perú, sus conventos y personal, año 1942.* (Lima, 1942).

(10) *Odoricus Sáiz, OFM, De Ruina ac restauratione in peruvia collegiorum franciscalium propagandae Fidei Saec. XIX, 1924-1860.* (Lima, 1972), pág. 122.

"...Porque estando aneja la civilización a la propagación del Evangelio, conforme se vayan catequizando algunas de las muchas tribus salvajes que vagan en esa inmensa región irá también adquiriendo los primeros elementos de cultura, se relacionarán con nosotros, y formarán parte de nuestra asociación política. ¿Qué le importa al Perú extender sus confines hasta los límites del Brasil, cuando la vasta extensión que hay desde el pie de la cordillera oriental de los Andes, está a merced de tribus salvajes, que no permitén surcar con libertad los caudalosos ríos que la riegan, y que debieran ser los canales, para con los preciosos frutos de estos países aumentar nuestra riqueza?". (11)

Algunos de los misioneros habían sido expulsados de España en 1835 a raíz de los movimientos anticlericales y se refugiaron en los Estados Papales. Entre los más notables se destaca Pedro Gual, que llegó a ser en distintos momentos, Guardián de Ocopa, Comisario General del Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela y Chile, y representante de la Iglesia peruana en el Concilio Vaticano I. Además, fue autor de numerosas obras polémicas. Los Franciscanos de Ocopa se dedicaron a predicar misiones populares en toda la Sierra central: Huánuco, Tarma, Ayacucho, Cerro de Pasco, Jauja, etc. En distintas ocasiones, los políticos locales y sus voceros en Lima intentaron obstaculizar sus labores acusándoles de esparcir doctrinas "subversivas". En un caso, los misioneros fueron acusados de haber provocado una "asonada" en Jauja. Pero, al investigar el incidente, el Arzobispo Luna Pizarro descubrió que el supuesto disturbio consistía, más bien, en una manifestación pública de cariño de parte de los habitantes del lugar que deseaban que los padres se quedasen. (12)

En 1852 Pedro Gual fundó un colegio en el Convento de los Descalzos de Lima, elevado un año después al rango de Colegio Apostólico, para la formación de los misioneros destinados a la Sierra o la Selva. Posteriormente, se fundaron otros colegios apostólicos en Cusco, Arequipa, Cajamarca, Ica, Quito, Guayaquil y Loja. (13) El Colegio Apostólico de Moquegua, que había

---

(11) *Rafael María Taurel, Colección de obras selectas del clero contemporáneo del Perú.* (París, 1855), Tomo I, pág. 206.

(12) *Ibid.*, págs. 284-285.

(13) Odorico Sáiz, OFM, y Julián Heras, OFM, *La Provincia Misionera de San Francisco Solano del Perú.* (2da. ed.; Madrid, 1977), págs. 17-18.

funcionado hasta 1825, no volvió a abrirse. (14) Cuatro de estos colegios –Lima, Ocopa, Arequipa y Cusco– se convirtieron en los focos principales para la re-evangelización de regiones enteras del Perú, comenzando con las propias ciudades donde se encontraban. Ocopa abarcó prácticamente toda la Selva, desde la frontera con Ecuador y Colombia hasta el Ucayali, y casi toda la Sierra central. El Colegio de Arequipa se ocupó de los departamentos del Sur: Arequipa, Moquegua, Tacna y Puno.

El colegio que funcionaba en la Recoleta de Arequipa es un ejemplo del renacimiento de una casa. Antes de la llegada de los nuevos refuerzos, sólo residían en él 3 padres, 3 estudiantes (coristas), 1 lego y "algunos donados". (15) En 1869 un pequeño grupo de Franciscanos de Lima, bajo la dirección del P. José María Masiá, posteriormente obispo de Loja, predicó una misión en la ciudad mistiana. La misión suscitó una reacción de simpatía tan favorable que surgió una demanda popular para que enviaran más misioneros. Como consecuencia, en ese mismo año se creó un colegio apostólico en la Recoleta franciscana con 15 nuevos religiosos, entre padres y estudiantes. En 1898 el Colegio recibió otro impulso fuerte con la llegada de 26 jóvenes estudiantes de España. Uno de los principales bienhechores fue Mariano López de Romaña, que apoyó económicamente la nueva fundación. Los Franciscanos recoletanos se dedicaron a predicar misiones en la propia ciudad de Arequipa y a visitar los pueblos alrededores –Tiabaya, Paucarpata, Majes, Aplao– así como las haciendas de Chucarapi, Pampa Blanca y otras. Generalmente, se quedaron un mes en cada sitio.

Con el tiempo se aventuraron fuera del departamento, viajando a pie o a mula por los otros departamentos del Sur. En 1873, por ejemplo, un grupo de 25 misioneros recorrió el departamento de Puno, comenzando con la ciudad de Puno, y luego los pueblos de Lampa, Azángaro, Juli y otros. En Puno fueron recibidos con frialdad e indiferencia, debido sobre todo a una campaña en contra de su presencia organizada por los masones. En cambio, en Julio, unos 8,000 indios se acercaron para participar en la misión. (16) Dada la inmensidad de las regiones que intentaban abarcar, los misioneros no regresaban

---

(14) Fernando Domínguez, OFM, *El Colegio Franciscano de Propaganda Fide de Moquegua (1775-1825)* (Madrid, 1955).

(15) Luis Arroyo, OFM, *La Recoleta de Arequipa* (Lima, 1951), pág. 175.

(16) *Ibíd.*, pág. 199.

a ciertos pueblos sino después de un plazo de 8 ó 9 años. No obstante, como un medio para perpetuar el espíritu de la misión, en cada pueblo visitado constituyeron la Tercera Orden de laicos.

Entre los misioneros más conocidos de esa época estuvo el P. José Ramón Rojas, el "Padre Guatemala". Nacido en Guatemala y exiliado en 1831 por anticlericales, se hizo popular en Lima como predicador. Después de cuatro años en la capital, donde también difundió el culto a la Virgen de Guadalupe, se estableció en Ica donde se dedicó a predicar misiones, fundar capillas, visitar conventos, y otras actividades, hasta su muerte en 1839. (17) En todas las ciudades donde radicaban, los Franciscanos desempeñaron un papel fundamental en el renacimiento religioso que experimentó la sociedad peruana después de la Independencia. En Lima, los Descalzos reorganizaron la casa de retiro de San Francisco de Solano en 1852, llenando así un vacío creado por la ausencia de los Jesuitas. El propio Padre Gual fue director de la casa durante un espacio de 30 años

Los misioneros emplearon dos instrumentos básicos para realizar su labor: la misión popular y la Tercera Orden. El fin de la misión fue reavivar la fe en cada lugar visitado, invitando a los habitantes a confesarse y recibir los sacramentos. En un manual que escribió sobre la manera de predicar la misión, el Padre Gual, basándose, a su vez, en las enseñanzas del P. Alfonso María Ligorio, fundador de los Redentoristas, dio el siguiente consejo a los estudiantes y futuros misoneros:

> "Es innegable que los sermones de misión deben ser más sencillos y menos recargados de sentencias latinas. Ciertos misioneros jóvenes atestan sus discursos de citas de la Escritura y de largos textos latinos de los Santos Padres. Pero, ¿de qué sirven todas estas citas a los pobres que no las entienden? . . . En las misiones debemos expresarnos de un modo más sencillo y usual, para que el pueblo se haga capaz de lo que se le predica y se conmueva." (18)

---

(17) Enrique D. Tovar y R., *El Apóstol de Ica, Fr. José Ramón Rojas (El Padre Guatemala)* (Lima, 1943).

(18) Pedro Gual, OFM, *Curso de misiones apostólicas, doctrinas y sermones* (Barcelona, 1884), Tomo I, págs. 261-262. Ver también el estudio de Julián Heras, OFM , *Los Franciscanos y las misiones populares en el Perú* (Madrid: Editorial Cisneros, 1983).

Esta advertencia resume en gran parte el éxito de los Franciscanos: el uso de un estilo directo, sencillo y sentido. Por otra parte, también se puede apreciar la debilidad de este tipo de evangelización, sobre todo en el campo: la falta de profundidad intelectual. El otro instrumento fue la Tercera Orden de laicos.

La Tercera Orden

La Tercera Orden (la primera son los frailes menores, y la segunda es de las mujeres, las Clarisas), conocida también como los "terciarios", son los laicos y seglares que desean vivir el espíritu de San Francisco de Asís pero sin ser religiosos formalmente. Otras órdenes también, tales como los Dominicos y los Agustinos, tienen una tercera orden o el equivalente.

Estructuralmente se parece en algo a las cofradías o hermandades. La persona responsable se llama "ministro" o "ministra". La Tercera Orden de San Francisco, establecida y esparcida por toda la República por los misioneros de Ocopa, Lima, Arequipa y Cusco, dio un nuevo impulso a la vida cristiana en centenares de pueblos donde no había sacerdotes permanentes. Probablemente llegó a constituir la organización religiosa más arraigada entre las clases populares de la época republicana. En 1936 se celebró el primer congreso de los terciarios que dependían de la Provincia de San Francisco Solano en Ocopa. Un segundo gran congreso se celebró en Lima en 1945. En ambos participaron miles de personas de condición modesta, inclusive algunas con trajes indígenas. En esas fechas se calculaba que había unas 400 hermandades de la Tercera Orden en todo el país, con alrededor de 30,000 hermanos de ambos sexos. Sólo en Ocopa había 54 hermandades con 3,700 hermanos y hermanas que dependían del gran convento. (19) Algunos representantes de las clases altas también vistieron el hábito de los terciarios, tales como Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva-Agüero.

La Tercera Orden cumplía muchas de las mismas funciones que una cofradía. Así, en un informe acerca de su visita a Catacaos, el Vicario Capitular

(19) Francisco de A. Quintana, OFM, *Tercera Orden Franciscana: Album del Congreso Terciario-franciscano celebrado en Ocopa en los días 31 de julio al 5 de agosto de 1936* (Lima, 1936); Francisco Cabré, OFM, *Crónica del Primer Congreso Nacional de Terciarios franciscanos, Lima 3-7 octubre de 1945* (Lima, 1946), pág. 592; Odorico Sáiz, *Provincia misionera de S. Francisco Solano del Perú*, pág. 29.

de Trujillo anunció en 1898 que le había encargado la protección del culto divino a "la Tercera Orden de San Francisco, y el fomento de la piadosa devoción del Vía Crucis canónicamente establecida en esta Parroquia por los RR. PP. Descalzos . . .". (20)

División en dos provincias

En 1907, a raíz de las recomendaciones del Visitador General José María Bottaro, los Franciscanos se constituyeron en dos distintas provincias: la de los Doce Apóstoles, que se conformó prácticamente de peruanos, y la de San Francisco Solano, de mayoría española. El motivo de la división no obedecía únicamente a consideraciones nacionales, sino, principalmente, a la naturaleza misma de los colegios apostólicos. Los Franciscanos que venían de España eran fundamentalmente misioneros que consideraban como su labor principal la de evangelizar en regiones remotas o abandonadas, sobre todo en ls Sierra o en la Selva. Por eso, surgió la conveniencia de crear dos provincias, una para misioneros, y otra para los que se dedican al trabajo pastoral más tradicional, en parroquias o en colegios. (21) Las dos provincias se repartieron las casas y los colegios entre sí, pero no fue sino hasta 1916 que llegaron a un arreglo definitivo. Según ese acuerdo, San Francisco de Solano se quedó con los Descalzos en Lima, Ocopa, la Recoleta de Arequipa, los conventos de Ayacucho, Ica, Cusco, Cajamarca y Trujillo. En cambio, la Provincia de los Doce Apóstoles se constituyó a base de la gran iglesia de San Francisco en Lima y sus propias casas en Cusco, Juliaca, Arequipa, Piura, Huancayo y Mollendo. En Arequipa mantenía un colegio para sus propios aspirantes y otro para seglares. (22) También, dondequiera que la provincia tenía casas, allí surgían hermandades de la Tercera Orden.

En realidad, la Provincia de San Francisco Solano (los "Descalzos"), aunque ha sido mayoritariamente española, nunca ha sido exclusivamente así. Aun antes de la sepración en dos provincias, hubo peruanos en los colegios de misiones. En 1890, por ejemplo, de un total de 49 religiosos en los Descalzos

---

(20) AAT, Sección Visitas XX, Legajo 4.

(21) Luis Arroyo, *Comisarios generales del Perú* (Madrid, 1950), págs. 562-568.

(22) *Provincia franciscana de los Doce Apóstoles del Perú: Sus conventos y personal, año 1942* (Lima, 1942).

del Rímac había 29 españoles, 14 peruanos y 5 de otras naciones latinoamericanas. (23) En cambio, en ese mismo año, había un sacerdote peruano y 15 españoles en Ocopa. (24) Entre peruanos notables que han pertenecido a esa provincia se encuentran los dos prelados, Juan Landázuri Ricketts y Leonardo Rodríguez Ballón.

Con la salvedad de que la provincia española se ha especializado en la labor misionera en la Selva, los dos grupos de Franciscanos han realizado obras bastante similares: misiones predicadas, retiros, obras asistenciales, catequesis en los colegios y la difusión de publicaciones de tipo popular. *Las Florecillas de San Antonio,* fundada en Cajamarca por el P. Pablo Ascondo en 1911, de la Provincia de San Francisco Solano, llegó a tener en su apogeo unos 13,000 suscritores. Dejó de salir en 1978. La Provincia peruana, por su parte, publicaba *La Revista Franciscana,* que salía entre 1916 y 1965. Dondequiera que hayan tenido casas, los Franciscanos han mantenido obras de asistencia para los necesitados. En Arequipa en los años 30 surgió la Pía Unión de San Antonio de Padua, entre cuyas fundadoras se encuentra la Sra. María Rosa Ricketts de Landázuri. La Unión a su vez auspiciaba la obra, "El Pan de los Pobres", que para citar un sólo año, 1935, repartía más de 1,500 paquetes de víveres y ropa. (25) Los Franciscanos recoletanos de la ciudad mistiana han desplegado notable actividad, pero dos figuras se destacaron sobre todo: Mariano Holguín y Francisco Cabré. Holguín, Guardián del colegio-convento desde 1891, fundó los "Círculos de Obreros Católicos" en 1896, y Cabré fue el fundador del periódico, *La Colmena* (1920-1942) y promotor de la Acción Católica durante muchos años. Entre las muchas figuras que realizaron obras de carácter humanitario se puede citar la del P. Bernardino González, que colaboró con la Madre Ermelinda Carrera en la fundación de la cárcel para mujeres de Santo Tomás en 1892, en Lima.

De las filas de los Franciscanos han salido muchos miembros de la jerarquía, de tal manera que la mayor parte de los obispos religiosos en el Perú

---

(23) *Memoria que presenta el Ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia al Congreso Ordinario de 1890* (Lima, 1890), págs. 46-47.

(24) *Ibíd.*, pág. 60.

(25) Arroyo, *La Recoleta de Arequipa*, pág. 427.

han pertenecido a la órden seráfica. Desde la Independencia ellos son: Hipólito Sánchez Rangel, primer Obispo de Mainas (1805-1824); Francisco de Sales Arrieta, Arzobispo de Lima (1841-1843); Juan de la Cruz Calienes, Obispo de Arequipa (1865); Juan Estévanes y Seminario (1880); Alfonso María Sardinas, Obispo de Huánuco (1890-1902); Francisco Solano Riesco, Obispo de Chachapoyas (1865-1903); Santiago Irala (Chachapoyas, 1904-1908); Mariano Holguín (Huaraz, 1904-1906 ; Arequipa, 1906-1945); Francisco Irazola (Vicario Apostólico de Ucayali, 1925-1940); Buenaventura Uriarte (Vicario Apostólico de Ucayali y de San Ramón, 1940-1945); Leonardo Rodríguez Ballón (Auxiliar de Lima, 1943-1945; Obispo de Huancayo, 1945; Arzobispo de Arequipa, 1946-1980); Juan Lanzáduri Ricketts (Arzobispo Coadjutor de Lima, 1952-1955; Arzobispo de Lima y Primado del Perú, 1955–); Luis V. Arroyo (Vicario Apostólico de Requena, 1957-1972); Luis M. Maestu (Vicario Apostólico de San Ramón, 1971-1983); Odorico Sáiz (Vicario Apostólico de Requena, 1974–). (26)

En general, los obispos de los Vicariatos Apostólicos son de origen español, aunque casi todos han venido al Perú como jóvenes estudiantes. De la Provincia de los Doce Apóstoles también han salido obispos: Salvador Herrera (Puno, 1933-1948) y Federico Richter Prada (Obispo Auxiliar de Piura, 1973-1976; Arzobispo de Ayacucho, 1976 –).

Esta enumeración de obispos franciscanos subraya una realidad saltante de la Iglesia peruana: la presencia casi prevaleciente de los religiosos en la jerarquía. Aunque formalmente un religioso que ha sido nombrado obispo deja de pertenecer a su propia orden o congregación, de hecho sigue manteniendo lazos fuertes con su familia religiosa. En la Selva, donde la mayor parte del clero es de una sola orden en cada vicariato, los obispos suelen vivir en casas o comunidades de su propia orden.

La influencia de los Franciscanos en el período republicano seguramente no ha sido tan grande como en la época colonial, entre otras razones debido a los trastornos sociales y políticos del siglo XIX de que eran víctimas tanto los misioneros españoles como los peruanos de la orden seráfica. Sin embargo, a pesar de estas dificultades, el hábito moreno franciscano se hizo co-

---

(26) Odorico Sáiz y Julián Heras, *Provincia misionera de S. Francisco Solano*, págs. 46-47.

nocer nuevamente en centenares de pueblos dispersados por toda la Costa, la Sierra y la Selva. Sobre todo gracias a la labor de la orden de San Francisco de Asís nunca hubo un abandono total de parte de la Iglesia de los pueblos del campo. Sin embargo, dado su escaso número, los misioneros de la época republicana no podían tocar sino muy superficialmente muchos de estos pueblos. En el año 1791, que corresponde a su apogeo, Ocopa tenía unos 85 religiosos; un siglo después, en 1890, sólo contaba con 35. (27) No obstante esta limitación, la orden franciscana fue la más importante en el Perú hasta la llegada, en la última parte del siglo XIX, de otras órdenes y congregaciones que reforzaron su labor o que cumplieron otras tareas de urgencia en la Iglesia.

Las Congregaciones hospitalarias y de asistencia social

Desde 1858, año en que vinieron las Hijas de la Caridad, hasta el período después de la Segunda Guerra Mundial, la mayor parte de los hospitales, las clínicas y otras obras de asistencia social en el Perú fueron dirigidos o atendidos por congregaciones religiosas. La presencia de las congregaciones hospitalarias o de asistencia social surgió de la necesidad de llenar el vacío creado por la disminución en números, y en algunos casos, la desaparición total, de las antiguas órdenes hospitalarias coloniales. Las tres órdenes principales de esta índole eran los Betlemitas, los religiosos de San Juan de Dios (los "Juandedianos") y los Camilos o los Padres de la Buena Muerte. Estos tres grupos especialmente sufrieron una gran merma como resultado de la Independencia (por ser españoles muchos de ellos) y sobre todo como consecuencia de la Reforma de Regulares en 1826. En ese año, sólo en Lima los Juandedianos tenían 3 sacerdotes y 27 hermanos. Los de la Buena Muerte tenían 14 sacerdotes y 2 coristas (estudiantes) y 2 hermanos y los Betlemitas contaban con 15 hermanos legos. (28) Pero, en 1833, en todo el país sólo quedaban 12 religiosos de San Juan de Dios, 8 Betlemitas y 18 religiosos de la Buena Muerte. (29)

---

(27) José Amich, OFM, *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa* (Lima: Editorial Milla Batres, 1975), pág. 235; *Memoria que presenta el Ministro de Justicia . . . Al Congreso Ordinario de 1890* (Lima, 1890), págs. 60-61.

(28) Antonine Tibesar, OFM, "The Suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1830", *The Americas* XXIX (Octubre de 1982); 238-239.

(29) R.M. Taurel, *Obras selectas del clero contemporáneo del Perú.* (París, 1855), Tomo I, pág. XIII.

Todavía en 1858 había noticias acerca de los Padres de San Juan de Dios, pero, en cambio, parece que los Betlemitas simplemente se extinguieron como orden en el Perú. (30)

El impacto de la crisis de los regulares en los hospitales fue inmediatamente evidente. En los primeros años de la República, sólo funcionaban 3 hospitales en Lima, habiendo existido 10 en la época colonial. (31) Aún antes de la Reforma de 1826, el Supremo Gobierno intentó enfrentar la crisis, creando la primera Sociedad de la Beneficiencia Pública en 1825. El concepto de la Beneficiencia se inspiraba en las muchas sociedades filantrópicas y humanitarias que surgían en Europa en los siglos XVIII y XIX y que respondían al ideal liberal que alentaba la máxima participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. Pero las monarquías ilustradas también fomentaban esta clase de participación: un ejemplo clásico fueron las así llamadas sociedades "amantes del país" en el mundo hispánico. La Beneficiencia de cada ciudad se componía de los caballeros y las damas más distinguidos de la sociedad, cuya misión consistía en velar por la buena marcha de los hospitales, los hospicios o asilos, los cementerios y las "loquerías". (32)

Sin embargo, las primeras sociedades de la Beneficencia no caminaron bien debido a la falta de la buena organización y de fondos. En 1848 el Gobierno reorganizó la Beneficencia en toda la República, dándole un nuevo impulso. Aparentemente, esta reforma tuvo éxito. El escritor chileno José Victorino Lastarria, que visitó Lima en 1850, notó que "los hospitales se hallan aquí perfectamente servidos y planteados". (33) El minucioso compilador de estadísticas, Manuel A. Fuentes, informó en su guía escrita en 1858 que los hospitales principales se encontraban en "buen estado de aseo y orden". (34)

---

(30) Rubén Vargas Ugarte. *Historia de la Iglesia en el Perú* (Burgos, 1962), Tomo V, pág. 244.

(31) Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, (6a. ed.; Lima: Editorial Universitaria, 1970), Tomo II, pág. 95.

(32) Manuel Fuentes, *Estadística general de Lima* (Lima: Tipografía Nacional de M.N. Corpancho, 1858), págs. 288-291.

(33) Alberto Tauro (ed.) *Viajeros en el Perú republicano* (Lima: UNM San Marcos, 1967), pág. 85.

(34) Manuel Fuentes, *Estadística general de Lima*, pág. 91.

Sin embargo, el mismo autor notó que los libros de los hospitales de Santa Ana y San Andrés eran "llevados por personas ineptas". (35)

Esta última observación subraya la verdadera naturaleza de la crisis. La Beneficencia sólo disponía de los fondos o se preocupaba de lo externo, pero no intervenía en la marcha diaria de los establecimientos bajo su cuidado. Un examen de los cuadros de empleados preparados por Manuel A. Fuentes en 1858 revela una notable laguna en los hospitales: aparecen médicos, boticarios, porteros, lavanderas, cocineros, "jeringueras", etc., pero no hay enfermeras o enfermeros. (36) Desde luego, la profesión de enfermera fue nueva y el concepto prácticamente no existía en el Perú del siglo XIX. Sin embargo, basta conocer la realidad de un hospital moderno para darse cuenta de que el personal clave, que atiende a los pacientes de una forma permanente, son las enfermeras o los enfermeros. Por eso, a pesar de las noticias optimistas de Lastarria y Fuentes, en realidad los hospitales no funcionaban bien. No solamente había una escasez de hospitales y otras obras humanitarias, sino también de personal capacitado para administrarlos y atender de una manera eficaz y humana a los pacientes y necesitados.

Las Hijas de la Caridad, 1858

La primera congregación hospitalaria nueva de la época republicana fue la de las Hijas de la Caridad, o las "Vicentinas", llamadas así en honor de San Vicente de Paúl. El abandono de muchos hospitales y la escasez de personal motivaron al Gobierno a extender una invitación a dicha congregación primero, y posteriormente a otras congregaciones de la misma índole. Por coincidencia, la hija del propio Director de la Beneficencia Pública de Lima, Virginia Carassa, deseaba ser miembro de las Hijas, que eran célebres en todo el mundo, pero su padre no quiso que se fuera a un país tan lejano como Francia. La resolución feliz a semejante dilema consistió en hacer traer a las Hijas al Perú. En mayo de 1857 el Director, Francisco Carassa, autorizó al Ministro Plenipotenciario del Perú en Francia, Don Francisco Rivero, para que celebrara un convenio con la congregación de San Vicente, y en 1858 llegaron al Callao unas 45 hermanas de la Caridad , todas de nacionalidad francesa. También les acompañaron 2 sacerdotes y un hermano de San Vicente de Paúl. Se-

(35) *Ibíd.*, pág. 79.

(36) *Ibíd.*, págs. 80, 85, 92.

gún su tradición, las Hijas, aunque forman una congregación independiente, siempre piden el asesoramiento de los padres fundados por su progenitor común, San Vicente. Por su parte, Virginia Carassa fue la primera peruana que entró en las Hijas de la Caridad. (37)

Enseguida, las hermanas se encargaron de múltiples obras de asistencia: el Hospital Santa Ana en la Plazuela Italia, el Hospital San Andrés para varones en el centro de Lima y el Hospital San Bartolomé, que en ese mismo año cambió su nombre por el de Hospital Militar. Estos tres hospitales se remontaban a la época colonial: Santa Ana había sido fundado por el Arzobispo Loayza para los indios y San Bartolomé en 1651 para los esclavos negros. En los años venideros las hermanas asumieron la administración de muchas otras obras: en 1865 el Hospital Guadalupe en el Callao; en 1869 el Hospital Santo Toribio de Mogrovejo, que había sido de los Padres Betlemitas; en 1859 el Hospital Larco Herrera para los enfermos mentales; en 1870 el Hospital de Bellavista para mujeres y entre 1929 a 1936 el Hospital del Niño. En 1875 San Andrés se trasladó al local del nuevo Hospital Dos de Mayo, y en 1925 Santa Ana se trasladó a la Avenida Alfonso Ugarte y cambió su nombre por el de Arzobispo Loayza.

Con el correr del tiempo hubo muchos otros cambios. En 1918 las hermanas se retiraron de Larco Herrera. El terremoto de 1940 destruyó el Hospital Guadalupe del Callao y las hermanas y los enfermos pasaron al Hospital Carrión. En 1948, por falta de personal, se retiraron del Hospital de Bellavista. Por la misma razón también iban dejando sucesivamente otros hospitales: en 1952, el Hospital de la Maternidad; en 1956 el Hospital Militar y en 1972 el Hospital Loayza. En cambio, en 1967 asumieron la dirección del Asilo San Vicente de Paúl para mendigos, indigentes, ancianos y ancianas.

A petición de las distintas sociedades de la Beneficencia Pública, las hermanas también se encagaron de muchas escuelas y de numerosas obras para el cuidado de niños. En 1858 tomaron bajo su dirección la Escuela para Niños Huérfanos y Expósitos (Santa Cruz de Atoche), fundación colonial, que en 1930 se trasladó a un nuevo local con el nombre de Puericultorio "Pérez Ara-

---

(37) Muchos de estos datos son tomados de un informe especialmente preparado por Sor Vicente Perea, ayudante a la Visitadora General de la Provincia peruana, 22 de marzo de 1983. Ver también el folleto, *125 años en el Perú Hijas de la Caridad y Padres Vicentinos* (Lima, 1983).

nibar" en honor de aquel insigne médico. En 1978 las hermanas se retiraron de esta obra. En 1859 también tomaron bajo su cuidado la Escuela Santa Teresa para párvulos, que después del terremoto de 1940 se trasladó al Colegio Santa Luisa Marillac en Magdalena, y posteriormente se convirtió en el Colegió Sor Rosa Larrabure. Varios otros colegios regentados por las Hijas de la Caridad fueron definitivamente cerrados a causa del terremoto de 1940. En 1952 fundaron la Escuela San Vicente de Paúl, que fue expropiada por el Estado para hacer lugar para la urbanización Manzanilla. Más duradero fue el Colegio Virgo Potens, creado en 1955 a base de tres escuelas y de una parte del Colegio de San Vicente de Paúl.

La labor de las hermanas en provincias ha sido tan extensa como en Lima. Trabajaron en diferentes hospitales en distintas épocas: en el Hospital San Ramón de Tacna desde 1874 hasta la Guerra con Chile; en el Hospital San Juan de Dios en Puno entre 1875 y 1953; en el Hospital de Belén de Cajamarca hasta 1968; en el Hospital de Belén de Trujillo, 1875-1967; en el Hospital San Juan de Dios de Moquegua, 1893-1967; en el Hospital San Vicente de Paúl en Tarma, 1900-1967; en el Hospital de Lourdes en Jauja, 1904-1964 (que posteriormente se convirtió en el Sanatario Olavegoya), y finalmente, en el Hospital Goyeneche de Arequipa desde 1907 hasta la actualidad. También, en diversos momentos las hermanas han fundado muchas escuelas en provincias, algunas de las cuales han dejado de existir o han pasado a manos de otros. En la actualidad mantienen escuelas en Tarma (desde 1901), en Mollendo (desde 1907), en Pisco (desde 1935), y en Trujillo (desde 1935). Además regentan un orfelinato-taller en Puno, una escuela para domésticas en Magdalena (Lima), un centro para campesinos en Aquia y otro en Cajamarca y varias obras sociales en los pueblos jóvenes de Arequipa.

Debe ser evidente de este esbozo panorámico que las Hijas de la Caridad han sido la congregación hospitalaria más importante en la historia republicana del Perú, por el número de obras y por la extensión geográfica de su labor. Lo que no se vislumbra en este relato seco de cifras es la historia "interior", la atención a los pacientes y el cuidado siempre humano que las hermanas les brindaron. En los 125 años y más que llevan en el Perú las Vicentinas han tratado literalmente a miles de peruanos de toda clase social: ricos, pobres, obreros, campesinos, niños y ancianos. Entre las muchas figuras interesantes de las Hijas se encuentran la de Sor Francisca Gros, oriunda de Lyons. Durante los muchos años en que prestó servicios en el Hospital Dos de Mayo

se dedicó de una manera especial a la evangelización de los japoneses, y fue responsable por la conversión y el bautismo de más de mil. (38)

Más conocida es Sor Rosa Larrabure y Correa (1880-1961), que fue la superiora del Hospital Loayza durante 36 años y Directora de la Escuela de Enfermeras durante casi el mismo período. De una familia limeña distinguida, estudió primero con las Madres francesas de San José de Cluny y posteriormente con las del Sagrado Corazón en San Pedro. Entró en la orden vicentina en 1904, y después de trabajar en el Instituto Chávez de la Rosa en Arequipa y el Orfelinato de Lactantes en la Recoleta de Lima, fue nombrada superiora del Hospital de Santa Ana en 1924 y un año después, superiora del Loayza. En ese puesto llegó a ser un símbolo de las Hijas de la Caridad en el Perú. En 1935 fue condecorada por la Cruz Roja Internacional con la medalla "Florencia Nightingale" y por el Presidente Benavides con la Orden del Sol del Perú. La Escuela de Enfermeras, elevada a la categoría de "nacional" en 1928, preparó a centenares de enfermeras que han perpetuado el espíritu de las hermanas aún después de que se retiraron del Hospital Loayza. (39)

En los años posteriores al Concilio Vaticano II las hermanas tomaron muchas decisiones fundamentales con respecto a sus propias obras. La decisión de retirarse de algunos hospitales, por ejemplo, respondía en parte a su propio deseo de mantener el carisma original de su vocación. Como resultado de la masificación urbana en Lima y otros sitios en los años de la postguerra, y el correspondiente aumento en el número de pacientes, las hermanas se encontraban cada vez más en puestos de la administración y ya no al lado de los enfermos. Por eso, decidieron reducir sus esfuerzos a menos centros y cumplir mejor las exigencias de su misión especial. Además, a la luz del Vaticano II vieron la importancia de liberarse de las grandes instituciones, para poder dedicarse más a la asistencia médica y social en centros más pequeños y accesibles a las clases marginadas en la Sierra o en los pueblos jóvenes. Con el tiempo, las Hijas se iban transformando en una congregación peruana: de las 45 hermanas en 1858, han llegado a tener unas 152 religiosas en 1983, de las cuales la inmensa mayoría son peruanas de nacimiento.

---

(38) Urbain-Marie Yonekama, OFM, *Lumiere Nippone au Perou* (Quebec: Aux Editions franciscaines, 1959), Tomo I, págs. 3-5.

(39) Carlos Enrique Paz-Soldán, *Vida y obras de Sor Rosa Larrabure* (Lima: Imprenta de San Marcos, 1963).

San José de Cluny, 1870

La segunda congregación del tipo asistencial que vino al Perú en el siglo XIX fue la de San José de Cluny, en 1870. Su venida respondió a una modalidad de inserción diferente que la que trajo a las Vicentinas: el llamado de una beneficencia de las colonias extranjeras. En 1860 los franceses de Lima fundaron una beneficencia para atender a los miembros de su colonia. En 1867 colocaron la primera piedra de la Clínica Maison de Santé, que fue formalmente inaugurada en 1870. La congregación de San José de Cluny había sido fundada en 1807 por Ana María Javouhey con el fin de enviar misioneras a las colonias francesas en el ultramar. Ya habían establecido casas en las Antillas donde trabajaban entre los esclavos libertos cuando emprendieron su labor en el Perú. En el comienzo sólo había 4 religiosas. Entre ellas se destaca la figura de Ferminie Renault, Directora de la Clínica (conocida también como el "Hospital francés") entre los años 1912 y 1940, y que fue condecorada por el Gobierno francés por sus servicios en el Perú. (40) Aunque su obra principal fue la Clínica, también abrieron varios colegios a lo largo de más de un siglo en el Perú.

Buen Pastor, 1871

En 1871 llegó al Perú una de las congregaciones más importantes en el área de la asistencia social: la del Buen Pastor. Fundada por Rosa Virginia Pelletier (1796-1868), que tomó el nombre en la vida religiosa de María de Santa Eufrasia, la obra del Buen Pastor ya se había establecido en algunas partes del Nuevo Mundo cuando el Gobierno le extendió una invitación para trabajar en el Perú. En 1869 un grupo de señoras, asociadas a las Hijas de la Caridad, presentó una petición al Supremo Gobierno exponiendo la necesidad de religiosas que se encargasen de "las mujeres arrepentidas después de una vida extraviada, y para preservar de la corrupción a muchas jóvenes incautas y desvalidas . . ." (41)

---

(40) *Homenaje de la Sociedad Francesa de Beneficencia a sus fundadores, benefactores, presidentes y colaboradores en el primer centenario de su fundación* (Lima, 1960).

(41) *Anales de las religiosas de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor de Angers en Lima, 1871-1900* (Lima: Imprenta "El Lucero", 1903), págs. 11-12.

Con el visto bueno del Gobierno y a nombre del Arzobispo Goyeneche, Monseñor José Antonio Roca y Boloña escribió a la Madre Generala en Francia. Ella, a su vez, dispuso que fueran al Perú 7 hermanas de Canadá francesa, y posteriormente, en el mismo año, 4 hermanas más emprendieron camino hacia el Perú. Durante un breve tiempo las religiosas fueron personalmente amparadas por el propio Presidente Balta. Cuando el mandatario cayó asesinado, el 22 de julio de 1872, durante la rebelión de los hermanos Gutiérrez, la esposa del nuevo Presidente, Petronila Lavalle de Pardo, asumió la responsabilidad de velar por el bienestar de la recién llegada congregación. En el primer año en el Perú las hermanas fundaron su primera obra, el Colegio del Buen Pastor, en el Cercado, donde residían. En 1873 abrieron un modesto pensionado que luego se convirtió en el "Asilo del Buen Pastor" para el cuidado y la rehabilitación de las "penitentes". Como fruto de la labor de las hermanas surgió una especie de subrama de la congregación: las hermanas "Magdalenas", es decir, las jóvenes del asilo que deseaban vivir la vida religiosa. En 1888 las hermanas obtuvieron una casa en el centro de Lima gracias a una donación de parte del Alcalde, César Canevaro, que puso una condición: que la congregación abriera al mismo tiempo una escuela industrial para niñas pobres. Así nació la tercera obra del Buen Pastor: la Escuela-Taller de Santa Rosa, en 1889, cerca de la Iglesia de San Pedro. Comenzó con 10 alumnas. En el mismo año y mes fundaron otro colegio, Santa Eufrasia, a poca distancia de San Pedro. La Escuela-Taller recibía ayuda estatal y funcionaba gratuitamente. Finalmente, en 1898 las hermanas tomaron la dirección del Instituto Sevilla, que había estado en manos de las Salesianas, para la formación de siervas domésticas. Estas eran las obras básicas de la congregación hasta los años 40 cuando comenzó a expandirse y asumir nuevas obligaciones en provincias.

Además de cierta ayuda estatal, la congregación contaba con el apoyo de muchos bienhechores de las clases altas, del Gobierno y de las empresas privadas. En la "Lista de Contribuyentes" del año 1878 para el sostenimiento del Asilo del Buen Pastor figuran: "El Supremo Gobierno", "El Presidente", "Banco del Perú", "Banco La Providencia", "Dreyfus Hermanos y Ca.", etc. (42)

Durante el primer período del Presidente Manuel Prado las hermanas aceptaron la responsabilidad de dirigir un colegio en Tingo en las afueras de

---

(42) *Ibíd.*, "El Año 1878".

Arequipa. El colegio comprendía dos secciones: una para alumnas "normales" y la otra para alumnas provenientes de hogares problemáticos. También, en distintos momentos se encargaron de varias otras obras, generalmente para la re-educación de jóvenes o para niñas pobres: el Instituto Gelicich en Huancayo, el Instituto Rosa María Checa en Chiclayo y el Hogar Santa Eufrasia en Trujillo. Durante un tiempo dirigieron una Normal en Tacna, hasta el período del gobierno de Velasco. En 1971 fundaron otro colegio con el nombre de "Santa Eufrasia", que a partir de 1976 comenzó a funcionar en un nuevo local cerca de su casa central en Salamanca, Lima. En la casa central en Lima y en otra casa en Cusco las religiosas se dedican a la readaptación de mujeres con problemas especiales. Con el tiempo, la congregación se iba convirtiendo en una obra netamente peruana. En 1984 de unos cien miembros casi todas eran peruanas de nacimiento.

Las Hijas de Santa Ana, 1887

Fundada en Génova por Rosa Gattorno, que puso el nombre de "Santa Ana" a la congregación por devoción a aquella santa, las Hijas de Santa Ana ya se habían establecido en Bolivia (1878) cuando fueron invitadas, en 1887, por la Beneficiencia de Cusco para administrar el Hospital Central. (43) Debido a ciertas discrepancias con la Beneficencia, se retiraron del Hospital en 1890. Poco después, en 1893, fundaron el Colegio Santa Ana del Cusco. En 1888 comenzaron a trabajar en el Hospital San Ramón de Tacna, donde siguieron hasta 1980. En 1895 la Beneficencia italiana en Lima les invitó para que se encargasen del Hospital Italiano. A diferencia de la invitación hecha por la Beneficencia francesa a las religiosas de San José de Cluny, en este caso hubo oposición de parte de ciertos anticlericales de la colonia italiana, que se opusieron a que vinieran religiosas al Hospital. No obstante, con el tiempo, y sobre todo a la luz de su abnegada labor, las críticas se desvanecieron.

El Hospital Italiano fue demolido en 1959 y su sucesor fue la Clínica Italiana donde las hermanas también trabajaron hasta 1979 cuando se retiraron por falta de personal. La segunda obra importante que aceptaron en Lima fue el Colegio Antonio Raimondi (llamado en el comienzo, "Umberto I"), donde prestaron sus servicios como maestras desde 1902 hasta 1969. En 1920

---

(43) *Crónica, casas y Provincia Santa Rosa de Lima* (Album histórico en el archivo de la casa central de las Madres de Santa Ana, San Miguel, Lima).

las hermanas fundaron su propio noviciado en una propiedad en San Miguel, Lima, que fue obsequiada por un ex-paciente. Al mismo tiempo fundaron una escuela gratuita para niños pobres del lugar. El moderno Colegio Santa Ana es la continuación de esa fundación. En 1932 las hermanas también se hicieron cargo del Colegio Santa Ana de Tacna y durante un tiempo administraron el Hospital Faustino Figueroa en Huánuco (1943-1967). En los años después del Vaticano II, igual que muchas otras congregaciones de religiosas, comenzaron a diversificar sus obras, enfatizando su carisma misional original. En los años 80 había unas 46 hermanas en el Perú.

San José de Tarbes, 1892

Esta congregación, fundada por el obispo de Tarbes en el sur de Francia en 1842, estableció como sus fines la contemplación y la labor misionera. En 1887, puramente por coincidencia, algunas hermanas se encontraron en Lourdes con el obispo jesuita de Guayaquil, Monseñor del Pozo y Martín. El prelado americano les invitó a acompañarle en su viaje de regreso y trabajar en su diócesis. Apenas comenzaron a trabajar cuando surgieron conflictos con las damas que controlaban la beneficencia fundada por el obispo. Al mismo tiempo, el Senador Eguiguren, a la vez Presidente de la Junta de Beneficencia de Piura, les extendió una invitación para que se encargasen del Hospital Belén, anteriormente de los Padres Betlemitas. Así, en 1892 un grupo de las hermanas se estableció en Piura. (44) En 1897 fundaron el Colegio de Lourdes para las hijas de las clases altas de Piura. Pero en 1902 también fundaron una escuela en el mismo hospital para niñas pobres. En 1971 el hospital se convirtió en el Hospital Regional y las religiosas se retiraron de él. En 1918 tomaron la dirección del Hospital de las Mercedes en Chiclayo, a invitación de la Beneficencia. En la década del 50 crearon nuevas obras, una residencia para universitarias en Lima, y misiones en la Prelatura de Chulucanas.

Los Camilos, 1897

La orden de San Camilo, los "Clérigos Regulares Ministros de los Enfermos", o de la "Buena Muerte", se estableció en Lima en 1709, pero, como señalamos anteriormente, prácticamente tuvo que ser refundada porque como consecuencia de la Independencia y el ataque liberal sufrió una merma consi-

---

(44) Gaetan Bernoville, *Las Hermanas de San José de Tarbes* (Trujillo, Perú, 1962), págs. 114-116; 206-208.

derable en sus filas hasta el punto de casi dejar de existir. En 1897 el R.P. Pablo Serna inició la reforma, pidiendo la re-incorporación de la provincia peruana en el Consejo General de la orden en Italia. En 1900 llegaron a Lima el P. Angel Ferroni en calidad de visitador y el P. Luis Tezza, fundador en Italia de las Hijas de San Camilo (1892). Poco tiempo después también llegaron algunos padres alemanes de la misma orden que se dedicaron a ser capellanes en distintos hospitales de Lima, especialmente en Santa Ana (posteriormente Loayza) y Dos de Mayo. En 1953 los padres fundaron un consultorio médico gratuito en Barrios Altos cerca de su antiguo convento colonial y en 1964 fundaron la Clínica San Camilo. Las Hijas de San Camilo llegaron al Perú recién en 1960, cuando asumieron la dirección de la clínica nombrada en honor de su fundador, el P. Luis Tezza, fallecido en 1923. En 1975 el Convento de la Buenamuerte pasó a depender de la Provincia Lombardo-Veneta, Italia, en vista de la disminución de vocaciones nativas en el Perú. (45)

Las Hermanitas de los Ancianos Desamparados, 1898

El propio Presidente Nicolás de Piérola extendió una invitación a las hermanas de esta congregación, fundada en España en 1873, para que vinieran al Perú y pagó todos los gastos del viaje. Las diez hermanas que llegaron, en enero de 1898, fundaron el asilo que lleva su nombre, primero en Barrios Altos y posteriormente lo trasladaron a Breña. Puesto que Piérola les había ayudado a título personal, las hermanas no contaban con un apoyo oficial cuando su protector dejó el poder en 1899. Sin embargo, puramente a base de limosnas, las hermanas no solamente lograron mantener el asilo, sino que además, a lo largo de muchos años abrieron otras 9 casas en todo el país, entre asilos y colegios. A pesar de la labor excepcionalmente difícil y abnegada que realiza, o tal vez a causa de ella, la congregación ha crecido rápidamente, llegando a tener unas 139 hermanas en 1984 y un gran número de novicias.

Las Agustinas Hijas del Santísimo Salvador, 1895

En 1895 nació en Lima las Terciarias Agustinas del Santísimo Salvador. La fundadora fue Rafaela Veintemilla, hermana del General Ignacio Veintemilla, Presidente de la República del Ecuador entre 1878 y 1882. A causa de los

---

(45) **José Villa Cerri, "Clérigos Regulares Ministros de los Enfermos, Religiosos Camilos, celebrando el IV Centenario", *Conferencia de Religiosos del Perú, Boletín Especial* 52 (1982): 7-16.**

vaivenes políticos, su hermano fue depuesto y la familia fue obligada a buscar asilo en el Perú en 1883. (46) En 1894 llegó el P. Eustasio Estéban, Visitador y reformador de los Agustinos en el Perú. Bajo su dirección espiritual, Rafaela Veintemilla, que había sentido una atracción hacia la vida religiosa desde su juventud, juntamente con otras damas comenzó a recoger y cuidar a niñas pobres o abandonadas. En 1896 la obra fue recomendada al Congreso Católico, aunque no recibió la aprobación canónica hasta 1927. La fundadora ya había fallecido en 1918. En 1931 la congregación fundó una casa en Chosica para niñas pobres, que posteriormente se convirtió en el Colegio Nuestra Señora del Rosario en 1942. En 1960 las madres también fundaron otro colegio, Nuestra Señora de la Consolación, en el Rímac. Además, han creado varias cunas y centros para la juventud. En 1983 había unas 48 religiosas de esta congregación fundada en el Perú.

Siervas de María, Ministras de los Enfermos, 1922

Esta congregación nació en España en 1851 con el fin de atender a los enfermos, sobre todo, mediante las visitas a domicilio. Impresionado por su labor en España, el profesor sanmarquino de Medicina, Pablo Sixto Mimbela, hizo los preparativos para su venida al Perú. Las Siervas han fundado dos casas, en Lima y en Arequipa. En el comienzo de la década del 80 había unas 28 Siervas en el Perú.

Las Mercedarias Misioneras, 1927

Mediante contactos con los Padres Mercedarios, el Obispo Farfán del Cusco invitó a las Mercedarias Misioneras, fundadas en Barcelona en 1860, para que se encargasen del orfelinato en sus diócesis. Las misioneras aceptaron y en 1927 tomaron la dirección de la obra, actualmente conocida como "Casa de Hogar San Pedro". En 1936 se fusionaron con las Mercedarias de Clausura en los Barrios Altos, Lima, donde sólo vivían 6 religiosas. Además, han fundado casas y colegios en Arequipa y Chimbote y realizan una actividad misionera entre los Campas. En el poco tiempo en que han estado en el Perú se han transformado rápidamente en una congregación peruana, llegando a tener unas 127 religiosas en 1984 y sólo 9 extranjeras.

---

(46) Eustasio Estéban, OSA, *La Sierva de Dios; Madre Rafaela de la Pasión Veintemilla* (Lima: Sanmartí y Cía. 1938).

Las Carmelitas Misioneras, 1936

Las Carmelitas Misioneras (fundadas en Barcelona en 1860) vinieron al Perú por gestión del Ministro de Salud, y a petición de los propios médicos, para administrar el Hospital del Niño, donde siguen trabajando en la actualidad. Además, en 1949 asumieron la dirección de la Escuela de Enfermeras de dicho hospital. También administraron el Sanatorio Infantil de Collique para tuberculosos hasta 1970 cuando se convirtió en hospital regional. Desde 1960 trabajan como directoras del Hospital Regional de Arequipa. En 1963 fundaron el Colegio Carmelo en Lima. En los años después del Vaticano II comenzaron a expandir sus actividades, enfatizando obras de carácter social. Algunas trabajan como maestras en los colegios de Fe y Alegría y otras como agentes pastorales en el Penal de Lurigancho. De las 74 religiosas en 1984, unas 53 eran peruanas.

Las Franciscanas de la Inmaculada Concepción (Valencia), 1936

Enterada de su labor para la rehabilitación de sordos en Chile, una delegación de familias peruanas fue a Santiago en 1935 para invitar a las hermanas de esta congregación, fundada en Valencia en 1883, para realizar una obra similar en el Perú. Patrocinadas por la esposa del Presidente Benavides, en 1936 las cuatro hermanas que vinieron fundaron un colegio para niños sordomudos, siendo así el primero de esta naturaleza en el Perú. Impresionado por su labor, en 1939 el Ministro de Educación, General Ernesto Montagne convenció a las hermanas para que también aceptaran bajo su cuidado a niños ciegos. En 1980 se creó un centro especial, San Francisco de Asís en Surco, para los niños ciegos. Entre las hermanas que se han destacado cabe mencionar la fundadora de la obra en el Perú, la Madre Milagro Grotons, y la Madre María de la Pasión Castelló, a quien otorgaron las Palmas Magisteriales en 1963 por su labor. Además del centro en Barranco, las hermanas han fundado un colegio para niños sordos en Piura, otro colegio en Arequipa, una casa-misión en Satipo y una Normal en Huancayo. (47)

Las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús, 1938

En 1938 llegó un grupo de 6 hermanas alemanas, invitadas por el Presidente Benavides, influído en este caso por su esposa, con el fin de asumir la

---

(47) Entrevista a la Madre María de la Pasión Castelló, Barranco, 8 de marzo de 1983.

dirección de los nuevos hospitales obreros en proceso de construcción, y la colonia vacacional en Ancón para niños pobres. La Clínica Stella Maris, fundada en 1950, fue su primera casa propia en el Perú. Las religiosas de esta congregación no son únicamente enfermeras, sino misioneras también. La congregación se fundó en 1899 como una rama femenina de los Misioneros del Sagrado Corazón, fundada a su vez en 1854 por el P. Julio Chevalier, con el fin de enviar misioneros a Oceanía. Igual que en el caso de las dos ramas de los Vicentinos, las religiosas y los padres de esta congregación, aunque son independientes, mantienen estrechos vínculos. Por eso, cuando vinieron las hermanas en 1938, también les acompañaron los primeros Misioneros del Sagrado Corazón en el Perú.

Pastores y Misioneros

Los Lazaristas o Vicentinos, 1858

La congregación fundada por San Vicente de Paul en 1625 ha sido conocida bajo distintos nombres: los "Vicentinos", los "Paúles", los "Lazaristas" y la congregación "de la Misión". Son "Lazaristas" porque fue en la Iglesia y el convento de San Lázaro en París donde San Vicente dio origen a su obra. El fin que propuso para la nueva congregación fue enseñar el catecismo a los pobres y predicar misiones populares. De este propósito original han surgido las conocidas "conferencias" de San Vicente que existen donde hay Vicentinos. Muy pronto, San Vicente y sus compañeros se percataron de la importancia de formar bien al clero secular con el fin de profundizar y multiplicar sus esfuerzos para catequizar a las clases populares. Por esta razón, la congregación aceptó la invitación de muchos obispos para ser formadores del futuro clero en los seminarios de Francia y posteriormente en otras partes de Europa.

En 1858 llegaron los primeros Lazaristas al Perú; dos sacerdotes y un hermano, que acompañaron a las Hijas de la Caridad. En el comienzo servían como capellanes y directores espirituales de las Vicentinas, pero pronto emprendieron sus propias obras. En 1864 el Vicentino francés Juan Marcelo Touvier asumió la dirección del Seminario del Cusco, pero fue obligado a retirarse en 1866 a causa de la oposición que sus reformas habían provocado en el clero local. Posteriormente, los Vicentinos aceptaron la responsabilidad de dirigir varios seminarios en diferentes períodos: Trujillo, 1883-1911; Arequipa (San Jerónimo), 1900-1911 y 1916-1923; Cusco, 1917-1918; y el Seminario Menor de Cajamarca, 1925-1958. En 1914 comenzaron a llegar Lazaris-

tas de la Provincia de Barcelona y con el tiempo los españoles iban reemplazando a los franceses. De especial importancia en la vida de Arequipa fue la obra del Padre Hipólito Duhamel, que radicaba en la ciudad mistiana desde 1880. El colegio-seminario fundado por él formó a muchos hijos de las clases medias y altas de Arequipa, entre quienes se destaca la figura de Víctor Andrés Belaunde. Duhamel también fue Rector de San Jerónimo, Seminario diocesano, entre 1899 a 1905.

Entre los obispos lazaristas figuran Emilio Lissón (Chachapoyas, 1909-1918 ; Arzobispo de Lima, 1918-1931); Valentín Ampuero (Puno, 1909-1914); Juan José Guillén (Cajamarca, 1934-1937) y Federico Pérez Silva (Auxiliar de Lima, 1946-1952; Obispo de Piura, 1953-1957; Arzobispo de Trujillo, 1957-1965). Se destaca también la figura de Amelio Placencia, que fue el párroco de Miraflores durante años y promotor de la Acción Católica. De los 59 sacerdotes y 5 hermanos en 1984, sólo había 9 peruanos.

Los Redentoristas, 1884

Los Redentoristas ya se habían establecido en Ecuador y Chile cuando llegaron a Arequipa en 1881 con el fin de explorar la posibilidad de trabajar en el Perú. Fundados en 1732 por Alfonso María de Ligorio, se dedicaban a las misiones populares. Establecidos de una forma defnitiva en Lima en 1884, tomaron a su cargo la Parroquia del Perpetuo Socorro en el Rímac. Poco después comenzaron a visitar toda la región de Ayacucho, Junín, Huancavelica y Apurímac. Los dos focos principales de su labor misionera fueron Huanta y Coracora. En Huanta fundaron una escuela para la formación de carpinteros y albañiles. Las misiones populares que predicaban atraían a centenares de campesinos de toda la región. En el proceso de predicar sus misiones los Redentoritas se especializaron en el quechua. Uno de ellos, el suizo-francés Pedro Perroud fue autor de varios libros sobre el Imperio incaico y el idioma quechua. En 1905 llegaron nuevos refuerzos desde Ecuador, expulsados por el régimen de Eloy Alfaro. Estos fundaron una parroquia y otras obras en Piura. De sus filas dos han sido nombrados obispos: Carlos María Jürgens (Obispo de Cusco, 1956-1965; Arzobispo de Trujillo, 1965-1977) y Luis Baldo (Auxiliar de Trujillo, 1969-1978; Obispo de Chuquibambilla, 1978-1983).

Los Canónigos Regulares, 1905

Aprobada en 1887, la congregación de los Canónigos Regulares de la Inmaculada Concepción fue fundada por Dom Adrien Gréa en Francia con el fin

de restaurar la vida canóniga de la Iglesia primitiva. Pronto envió misioneros a Canadá, y en 1905, movidos por el llamado de la Santa Sede para evangelizar la Selva peruana, un grupo de 5 Canónigos fundaron una comunidad en Chachapoyas. (48) Los Canónigos se establecieron en la Arquidiócesis de Lima en 1908, encargándose de la Parroquia de San Simón y San Judas en el Callao y en Ica fundaron un colegio y una casa de ejercicios. El P. Cipriano Casimir fue consejero de Teresa de la Cruz Candamo, que nombró a su propia congregación las "Canonesas" en honor de los Canónigos. Esta congregación no ha florecido en el Perú y se ha restringido sus labores a unas pocas parroquias. La casa central se encuentra en la Parroquia de Santa Teresa por el Estadio Nacional, Lima.

Los Claretianos, 1910

Los Hijos del Inmaculado Corazón de María salieron de Europa en 1909 invitados por el Arzobispo García Naranjo para dirigir el Seminario de Santo Toribio. (49) Fundada en 1849 por Antonio María Claret, la congregación asumió como su misión especial la enseñanza a niños pobres, la prédica de misiones populares y la formación de sacerdotes. En Europa se encargaron de muchos seminarios. En este sentido, se parecían mucho a los Lazaristas. El Arzobispo veía la necesidad de reformar el Seminario, con un cuerpo de formadores permanente, ya que se habían perdido muchos de los profesores más distinguidos a lo largo de la segunda parte del siglo pasado. Primero ofreció la dirección a los Jesuitas, que no aceptaron por falta de personal. Recurrió al Cardenal-Primado de España, que a su vez recomendó a los Claretianos.

En 1910 los primeros 6 padres, españoles de nacionalidad, iniciaron su obra en el Seminario. Un año después los obispos crearon el Seminario Central con el fin de reunir en una sola institución a todos los estudiantes de los años superiores. También encargaron a los Claretianos la dirección de la nueva entidad. Los padres seguían como directores y profesores en el Seminario arquidiocesano de Lima, que incluía la instrucción primaria y media. Permanecieron en la dirección del Seminario Central hasta 1921 cuando los obispos decidieron volver al antiguo sistema de los seminarios locales. En 1922 los

---

(48) Félix Vernet, *Dom Gréa (1828-1917)* (París, 1937), págs. 136-137.

(49) *Un glorioso centenario (1848-1949): la Congregación Claretiana en el Perú* (Lima, 1949).

Claretianos también se retiraron del Seminario de Santo Toribio, que regresó a manos del clero secular. Estos cambios no reflejaron una falta de confianza en los Claretianos, que más bien habían impresionado a todos por su capacidad de gobernar y enseñar. Al contrario, fueron invitados para ser directores de seminarios en muchas otras partes.

De más duración fue su labor en el Seminario de San Carlos y San Marcelo en Trujillo. A petición del Obispo Carlos García Irigoyen, se encargaron del Seminario en 1914, anteriormente en manos de los Lazaristas. Al llegar, descubrieron que tanto el Seminario como el colegio habían caído en un estado de abandono. Tan grande fue la crisis en el Seminario que no había un solo seminarista! Enseguida los padres lo reorganizaron, separando la sección eclesiástica del colegio para seglares. Sobre todo, bajo la dirección de Conrado Oquillas, el Seminario cobró nueva vida. Por su parte, el colegio también volvió a ser el más prestigioso para varones en Trujillo. En 1914 había unos 86 alumnos en total. En 1949, el aniversario de los cien años de su fundación, tenían unos 900 alumnos. En 1927 los Claretianos aceptaron la responsabilidad de dirigir el Seminario del Cusco en tiempo de Mons. Farfán. Sólo había 9 candidatos para el sacerdocio ese año. En 1960, cuando el Seminario estaba nuevamente en manos del clero secular, sólo había 4 estudiantes de teología.

Los Claretianos fundaron colegios y regentaron parroquias. Su primer y principal colegio fue el de Magdalena del Mar en Lima, construído en 1933. En los años de la postguerra también abrieron colegios en Arequipa, Huancayo, Trujillo y otro en Lima. Mons. García Naranjo también confió a los Claretianos la parroquia de Cocharcas en los Barrios Altos y la de Huacho, que vino a ser a la vez un sitio de descanso para los padres del Seminario. Durante un tiempo dirigieron la parroquia de Cajabamba en la diócesis de Cajamarca. Finalmente, aceptaron parroquias en Arequipa y Trujillo. Igual a los Padres Lazaristas, no ha dejado de ser una congregación predominantemente española. De los 39 sacerdotes en 1984, sólo 10 eran peruanos.

Los Carmelitas Descalzos, 1911

La orden de los Hermanos Descalzos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo se estableció definitivamente en el Perú en 1911 cuando el Obispo García Irigoyen de Trujillo les invitó para que atendieron como consejeros espirituales a las Carmelitas Descalzas, que ya habían estado en el

Perú desde 1643. Anteriormente, Santo Toribio de Mogrovejo había pedido la presencia de los Carmelitas en el Perú, fundados en 1568 por Santa Teresa, y durante un breve tiempo algunos religiosos de la orden estuvieron en Lima en el siglo XVII. En 1898 dos Carmelitas provenientes de la Provincia de Navarra intentaron fundar casas en Cusco y Arequipa, pero sin éxito.

Pronto, los Carmelitas Descalzos fundaron casas en todo el país, pero sólo algunas han permanecido: Trujillo (1911); Lima, en la antigua parroquia de los Jesuitas en el Cercado (1921) y en la parroquia de San Felipe en el distrito de Jesús María (1943); y en Ica (1951) donde tienen la responsabilidad del Santuario de Luren. Los 38 religiosos de esta rama de los Carmelitas mantienen lazos fraternos con los otros miembros de la familia Carmelita en el Perú: las Carmelitas Descalzas, las Carmelitas Misioneras y los Carmelitas norteamericanos de Chicago.

Las Canonesas de la Cruz, 1919

La fundadora de esta congregación peruana fue Teresa de la Cruz Candamo, hija de Teresa Alvarez Calderón y Manuel Candamo, Presidente de la República, 1903-1904. Ella había tenido contacto con las Vicentinas y estudió cuatro años en el Colegio del Sagrado Corazón en San Pedro. Después de la muerte repentina de su padre en 1904, viajó a Europa y allí descubrió su vocación. En el Perú en 1907 se dedicó a enseñar el catecismo en la Parroquia del Sagrario. Animada por su consejero, el P. Cipriano Casimiro, de los Canónigos Regulares, concibió la idea de fundar una congregación semejante a la de los Canónigos, es decir, orientada hacia el trabajo pastoral en parroquias. Con la colaboración de su hermana María, que fue Presidente de la Obra de Nazareth y miembro del Consejo Central de la Unión Católica de Señoras, reunió a varias otras mujeres piadosas para que realizaran juntas diversas actividades catequéticas. También contaban con el apoyo del P. Luis Tezza de los Camilos. Sin embargo, las primeras peticiones para fundar una nueva congregación fueron rechazadas por el Nuncio Apostólico. Finalmente, con la venida de un nuevo Nuncio, Mons. Lorenzo Lauri, consiguió la aprobación necesaria. (50)

---

(50) Teresa Alvarez Calderón y María Candamo (ed. por José de la Puente Candamo), *Teresa de la Cruz Candamo* (Lima, 1969).

En 1922 las "Canonesas" –su nuevo apelativo– comenzaron a trabajar en parroquias en el Cercado y posteriormente también en el Callao, realizando visitas a domicilio, actividad a la que dieron el nombre de "la obra del Hogar". También organizaron conferencias sobre la religión para amas de casa y comenzaron a enseñar en escuelas del Estado. Con el tiempo la congregación creció de tal manera que en los años 40 y 50 pudieron fundar otras obras en provincias: residencias universitarias, colegios y centros de jóvenes en Chiclayo, Piura, Huaraz, Chimbote y Yurimaguas. Su casa en Chaclacayo ha funcionado durante años como casa de descanso y retiro. El concepto de una labor pastoral fuera de las instituciones de la Iglesia, tales como las visitas a domicilio o la enseñanza en escuelas nacionales, representó una novedad, anticipando un fenómeno que sólo sería común entre muchas congregaciones de monjas en los años 60 en adelante.

Las Esclavas del Sagrado Corazón, 1922

Las "Esclavitas" vinieron al Perú en 1922, primero a Arequipa y después a Lima. Varias personas fueron los bienhechores que realizaron gestiones para que vinieran al Perú: el Padre Jesuita Benito Jaro, la Sra. Benjamina Heudebert de Prevost, la Marquesa de Goyeneche, entre otras. Esta congregación fue fundada en España por Rafaela María Porras en 1850 en torno al culto a la Eucaristía y con el fin de realizar distintas tareas apostólicas, especialmente la enseñanza a los pobres. En Arequipa fundaron un colegio para niñas pobres y otro semejante en Lima. El de Arequipa sigue en la actualidad pero el colegio de Lima se cerró en 1968 porque había perdido su carácter original, convirtiéndose en un colegio para las clases medias. Las Esclavas comenzaron en Lima en una casa en el centro pero en 1940 se trasladaron a su local actual en la Avenida Wilson (Garcilaso). Desde los años 60 han diversificado sus labores. En 1961 aceptaron la administración de dos normales del Estado, en Arequipa (Regina Mundi) y en Chota. La Normal de Arequipa se cerró posteriormente porque habían surgido casi al mismo tiempo otras normales en la ciudad mistiana, también de orientación católica. En los años 70 y 80 las Esclavas experimentaron con nuevas modalidades a fin de reactualizar su finalidad primordial, abriendo Cenecapes para muchachas de las clases populares o realizando trabajo social y pastoral en Villa El Salvador y en Pariacoto en Ancash. También colaboran con los colegios de Fe y Alegría, en Piura. En todos estos lugares dan énfasis especial a la promoción humana de la mujer. Finalmente, también regentan casas de retiro, en su casa central en Lima y en Barranco. En 1984, de las 58 Esclavas en el Perú, la gran mayoría son peruanas.

Las Hijas de María Inmaculada, 1929

Esta congregación fue fundada en Madrid en 1876 por la Madre María Vicente López y Vicuña, bajo la inspiración de los Jesuitas, con el fin de atender a la formación cultural y religiosa de las siervas domésticas. En 1929, también a invitación de los Jesuitas, vinieron las primeras religiosas a Lima y en el antiguo Hospital San Andrés fundaron la primera obra para empleadas domésticas en el Perú. Dentro del local funcionaban un pensionado, una escuela nocturna y un colegio diurno. En el comienzo la Beneficencia aportaba al mantenimiento de la obra, pero posteriormente se autofinanciaba con el trabajo de las propias alumnas o internas. En 1974 las Madres fundaron un nuevo local en Monterrico.

Las Misioneras Parroquiales del Niño Jesús de Praga, 1930

La fundadora, Angélica Recharte (1873-1957) fue hija del Coronel Andrés Recharte, notorio por su campaña contra Juan Bustamante en el Sur Andino, en los años 1867-68. La Srta. Recharte fue maestra de profesión y llegó a ser Directora del Colegio de San Mateo y en 1924 del Colegio de Chorrillos. En colaboracion con la parroquia del mismo lugar ayudaba como catequista. En 1930, con otras damas fundó su propia obra, que consistía en realizar actividades "misioneras" dentro de la parroquia: la preparación de las personas para recibir los sacramentos, las visitas a domicilio y la formación de jóvenes. Con el tiempo ampliaron el concepto original para abarcar diversas obras asistenciales, educativas y misioneras, que incluyen un asilo para niñas huérfanas, tres colegios parroquiales y uno nacional y diferentes tipos de trabajo pastoral en Tacna, Tarma, Lima y en el Vicariato de San José. En 1984 había 62 religiosas, todas peruanas menos una.

Los Misioneros del Sagrado Corazón, 1938

En junio de 1938 partieron de Alemania dos padres de esta congregación con el fin de acompañar a las Madres Misioneras del Sagrado Corazón, que habían sido llamadas para encargarse del Hospital Obrero, y para servirles como directores espirituales. Al mismo tiempo, los Misioneros, que ya habían establecido obras en Ecuador en 1887 y en Brasil en 1911, enviaron personal fuera de Alemania ante el temor de una inminente confiscación de sus casas de parte del régimen nazi. Se dedicaron en el comienzo a atender a la colonia alemana, pero en 1939 tomaron bajo su cargo su primera obra propia, una pa-

rroquia en Surco. En 1940, con nuevos refuerzos desde Alemania, comenzaron a trabajar en Ica, y en 1941 fundaron los cimientos de la futura parroquia de San Felipe en San Isidro-Orrantia, que sería a la vez su casa central. Al mismo tiempo, se dedicaron al trabajo misionero en las zonas rurales alrededor de Lima. Igual que las Madres del mismo nombre, los Padres fueron fundados en 1854 por el P. Julio Chevalier con el fin de enviar misioneros a Oceanía y al Lejano Oriente. Cuando sus misiones en China fueron cerradas, algunos misioneos vinieron al Perú en 1948. En 1951 comenzaron a tomar parroquias en Huaraz y en 1957 enviaron personal a la recién creada Prelatura de Caravelí bajo el primer Prelado Nullius, Federico Kaiser. (51) La primera vocación peruana, Germán Schmitz, llegó a ser obispo auxiliar de Lima en 1970. Los Misioneros fueron prácticamente el primer grupo de extranjeros que vinieron al Perú expresamente como misioneros, pero ya no para la lejana Selva, sino para la Sierra y el campo alrededor de Lima, escenario de los futuros pueblos jóvenes.

La Selva

Hasta 1900 prácticamente los únicos misioneros en la Selva peruana eran los Franciscanos. En ese año, la Santa Sede creó tres Prefecturas Apostólicas: una, encomendada a los Agustinos, abarcaba casi todo el departamento de Loreto; otra, en el centro, de los Franciscanos, comprendía la región de los ríos Ucayali y Huallaga; y la tercera, en el sur, asignada a los Dominicos, correspondía a los ríos Urubamba y Madre de Dios. La creación de las Prefecturas respondió al impulso misional general en Europa y en el Perú en esa época, alentado por la Santa Sede. En 1894 León XIII había escrito a los obispos peruanos sobre la necesidad de evangelizar la Selva. El Congreso Católico de 1896 apoyó el llamado papal, dando origen a la "Obra de la Propagación de la Fe en el Oriente del Perú" bajo el cuidado de las Señoras de la Unión Católica. La primera presidenta fue la propia hermana del Presidente, Eva María de Piérola. El promotor eclesiástico fue el P. Francisco de Sales Soto, de los Sagrados Corazones. El esbozo para las tres Prefecturas ya existía desde 1898.

Los Agustinos, 1900

Los Agustinos, que habían aceptado encargarse de la Prefectura de San León de Amazonas, vieron la necesidad de pedir la ayuda de misioneros desde

(51) Secretariado Latinoamericano MSC, *MSC en Latinoamérica*, págs. 12-16.

afuera. En 1905 la Provincia del Santo Nombre de Jesús de las Islas Filipinas aceptó formalmente el compromiso de enviar personal al Perú y de administrar la Prefectura de los Agustinos. Ya en 1900 los cuatro primeros Agustinos de esa provincia habían llegado al Callao y un año después partieron para la Selva. (52) Desde aquella época también surgieron dos provincias de los Agustinos en el Perú: la de los misioneros españoles en la Selva y la de los Agustinos "nacionales". Posteriormente llegaron otros grupos: en 1939, los Recoletos, principalmente españoles, y en 1964 los Agustinos de Chicago.

Franciscanos y Franciscanas

La región franciscana correspondía a la Provincia de San Francisco de Solano (Los Descalzos). Durante un breve período (1912-1918) un grupo de Franciscanos ingleses trabajaron por el río Putumayo, pero se retiraron. Frente a la inmensidad del área que les tocaba, a lo largo de los años los padres pidieron la ayuda de distintos grupos de misioneras religiosas, casi todas de la misma familia franciscana. Como una excepción a esta regla, en 1916 un grupo de hermanas salesianas fue a La Merced para hacerse cargo de la Escuela Primaria de Mujeres y del Hospital para Palúdicos. (53)

Pero el primer grupo de religiosas que llegó a la selva, en 1911, fueron las Franciscanas Misioneras de María, fundadas en la India en 1877 por Elena de Chappotin, religiosa francesa que quiso fundar una congregación dedicada exclusivamente a las misiones. Por eso, las hermanas de esta congregación, francesas en el comienzo, se dirigieron directamente a la Selva, llegando a ser las primeras maestras en Iquitos, en el colegio que fundaron en 1921. En 1932 tomaron la dirección del Hospital Santa Rosa en la capital loretana y en diversos momentos establecieron casas en Yurimaguas, Requena, Chanchamayo y otros lugares en la Selva. En 1918 fundaron una casa en Barranco (Lima) y en los años posteriores se hicieron cargo de muchas obras que no eran estrictamente misionales en el sentido tradicional: la Colonia Infantil de Ancón, colegios en Barranco, Cusco y Arequipa, y hospitales en Moquegua y Cartavio. La ampliación de su labor para incluir obras no previstas desde el

---

(52) Avencio Villarejo, *Los Agustinos en el Perú y Bolivia (1548-1965)*, pág. 387.

(53) Dionisio Ortiz, OFM, *Monografía del Vicariato de San Ramón (Chanchamayo)* (Lima, 1979), pág. 102.

comienzo representa más bien un caso típico entre los distintos grupos de misioneros que han venido al Perú. Aunque las Misioneras Franciscanas vinieron originalmente para trabajar en la Selva, pronto vieron la conveniencia de fundar otras obras en el resto del país. Un motivo que les indujo a fundar colegios, por ejemplo, fue el deseo de cultivar vocaciones religiosas para su propia congregación entre las jóvenes peruanas. Actualmente, de las aproximadamente 200 hermanas en el Perú, un poco menos de la mitad son peruanas. (54)

A partir de 1930 comenzaron a llegar Franciscanos alemanes, con base en Villarica, y en 1934 se establecieron en Oxapampa las Madres Franciscanas de Bamberga. La presencia de religiosos y religiosas de nacionalidad alemana en la Selva se debe a las peticiones de los colonos alemanes de Oxapampa, que eran a su vez descendientes de la colonia de Pozuzo, fundada en el siglo pasado. Específicamente, pidieron que las madres se encargasen del hospital de Oxapampa, pero al llegar también se hicieron cargo de la escuela para mujeres y realizaron trabajo pastoral en Quillazú. En 1953, cuando se sentía menos la necesidad de misioneros de habla alemana, los padres alemanes se retiraron de la zona, buscando un nuevo destino en Bolivia, y pocos después las madres fueron reemplazadas por las Franciscanas Misioneras de la Madre del Divino Pastor, de nacionalidad española. Al enterarse de su disponibilidad, el Alcalde de La Victoria invitó a las religiosas de Bamberga para que fundaran en su distrito el Colegio Santa María Goretti. Las madres también se hicieron cargo de la Climática de Ñaña (1950-1975) y posteriormente tomaron la dirección de un orfelinato en Huánuco. Desde hace años colaboraron con los Padres Combonianos para mantener el Seminario de Tarma. (55)

De la familia franciscana también fueron a la Selva las Franciscanas de la Inmaculada Concepción (las "nacionales"), que se establecieron en Puerto Ocopa en 1922, y las Franciscanas Misioneras del Niño Jesús (fundadas en Italia en 1879). Estas últimas se dedicaron al trabajo pastoral y educativo en el Alto Ucayali en 1935, en Satipo en 1947, y posteriormente en Pucallpa y Requena. También han fundado colegios en Lima y en Huancavelica.

(54) Entrevista a la Madre Josefa Merino, de las Franciscanas Misioneras de María. Lima, 6 de enero de 1983.

(55) Entrevista a la Madre Juana Eifertinger, confundadora de las Franciscanas de Bamberga en el Perú, Lima, 5 de marzo de 1983.

En 1898 los Dominicos fueron invitados a enviar misioneros a la Selva, pero, igual como en el caso de los Agustinos, se vieron obligados, por la falta de personal, a recurrir a la Provincia dominicana de Filipinas. El hombre clave en la fundación de la misión fue Ramón Zubieta, navarro de origen, que había trabajado varios años en las Islas Filipinas. En 1902 llegó al Perú con dos compañeros, y posteriormente muchos Dominicos peruanos también se ofrecieron para ir a la misión. (56) Pronto Zubieta y sus compañeros establecieron la primera casa-misión, en Chirumbia, en Madre de Dios. En distintos momentos también fundaron "casas-escuelas" entre los indios Machiguengas, Huarayos, Piros, Campas y Mashcos. En 1912 el Gobierno cedió a los misioneros dominicos el Santuario de Santa Rosa, que en adelante serviría como su casa central en Lima y lugar de descanso. Ese mismo año se creó el departamento de Madre de Dios y un año después la Prelatura fue elevada al rango de Vicariato Apostólico. En 1916 Zubieta fue nombrado el primer Vicario General y el Vicariato se constituyó en misión independiente de la Provincia de Filipinas.

En 1912 Zubieta regresó de uno de sus frecuentes viajes a España con cinco religiosas dominicas para trabajar en la misión. En 1915 ellas abrieron Santa Rosa de Maldonado, el primer colegio para niñas en todo el Oriente peruano. En 1918 las religiosas se constituyeron en una congregación independiente, las "Misioneras Dominicas del Rosario". En ese mismo año fundaron su propia casa y un colegio en Lima. El Colegio de Jesús funcionaba en la Plazuela de San Marcelo hasta que se trasladó en 1956 a la Avenida Brasil. También crearon dos noviciados, uno en Huacho y el otro en Pamplona, España. Además del gran colegio en Lima y los de la Selva, fundaron en distintos momentos otros colegios en todo el resto de la República: Arequipa ("Ascención Nicol", en honor de la primera superiora en el Perú), Talara, Piura, Lambayeque, Huacho, San Ignacio, Ica, Cusco y Calca. Antes del Concilio Vaticano II la congregación llegó a ser una de las más numerosas en el Perú, contando con más de 300 religiosas. Para facilitar su labor, se dividió en dos provincias, Santa Rosa en el Norte y Santo Tomás en el Sur. Las Misioneras Dominicas constituyen otro ejemplo del tipo de transformación que han sufri-

(56) Wenceslao Fernández Moro, O.P., *Cincuenta años en la selva amazónica* (Madrid, 1952), págs. 3-4. Sobre los Dominicos en general ver Fr. José María Arévalo, OP. *Los Dominicos en el Perú* (Lima: Editorial San Antonio, 1970).

do otros grupos que han ido a la Selva: una vez establecidas en la misión, pronto comenzaron a crear casas de descanso o de formación en las grandes ciudades, sobre todo en Lima, y al mismo tiempo fundaron otras obras, tales como hospitales o colegios, no previstas originalmente. Así, las Misioneras Dominicas, además de ser misioneras se han convertido también en una congregación docente.

Los Pasionistas

En 1911 el obispo de Chachapoyas, Emilio Lissón, visitó la Curia General de los Pasionistas en Roma y solicitó la ayuda de misioneros para su inmensa diócesis, que sólo contaba con 22 sacerdotes. En 1913 llegó el primer grupo de Pasionistas, 6 sacerdotes y 6 hermanos, todos españoles, para trabajar en la montaña peruana. (57) Los misioneros habían venido con el entendimiento de que iban a funcionar con cierta autonomía, dependiendo directamente del Papa y no de un obispo. Al no ver esta expectativa cumplida casi se retiraron en 1918. Sin embargo, en 1921 el propio Lissón, a la sazón Arzobispo de Lima, promovió la creación de la Prefectura Apostólica de San Gabriel del Marañón, encomendada a los Pasionistas, con sede en Yurimaguas. El primer Prefecto fue Atanasio Jáuregui. En 1936 la Prefectura fue elevada al rango de Vicariato Apostólico y Jáuregui fue nombrado el primer obispo. En 1926 la congregación también comenzó a tomar parroquias en Lima, que en adelante servirían como lugares de descanso y centros de apoyo para las misiones. Durante un tiempo también administraron la Parroquia de Sullana (1935-1952). La Parroquia Virgen del Pilar de San Isidro, Lima, es la casa central de la congregación en el Perú. En 1948 se creó la Prefectura Apostólica de Moyobamba, separada de la diócesis de Chachapoyas. La nueva Prefectura también fue encomendada a los Pasionistas. El primer Prefecto y desde 1954 el primer obispo fue Martín Elorza. En 1984 había unos 40 sacerdotes pasionistas en el Perú, todos nacidos en el extranjero. (58)

Los años de la Segunda Guerra Mundial marcan el fin de la primera etapa del impulso misional que se inició con la creación de las tres Prefecturas Apostólicas en 1900. Durante esta época los Franciscanos, Agustinos, Domi-

(57) Carlos Lizárraga, *En las Fuentes del Amazonas: Mons. Jáuregui, Obispo, Misionero* (Bilbao, 1981), págs. 43-44.

(58) Entrevista al P. Clemente Sobrado, Padre Pasionista, Lima, 13 de febrero de 1983.

nicos, Pasionistas y ciertas congregaciones de misioneras religiosas cimentaron las bases para la re-evangelización de la Selva. Sin embargo, todavía eran muy pocos y muy dispersos los misioneros. Según el P. Villarejo, en la zona encomendada a los Agustinos, "Hasta 1943 el promedio de misioneros en tan extensa región no pasó nunca de siete . . .". (59) En los años posteriores a la Guerra se vio una nueva etapa de expansión de obras y con ella la creación de nuevas Prefecturas y nuevos Vicariatos. También vinieron nuevos grupos: entre otros, los Jesuitas en 1944, los Franciscanos canadienses en 1947, los Agustinos de Chicago en 1964.

Antes de tratar de las congregaciones y órdenes docentes, conviene hacer algunas observaciones generales acerca de las que hemos visto hasta ahora. En primer lugar, casi todas, ya sean de origen peruano o extranjero, surgieron o vinieron en respuesta a una necesidad social o eclesiástica específica; pero pronto casi todas diversificaron su labor frente a nuevas exigencias. Las Hijas de la Caridad, las Madres de San José de Tarbes, las de San José de Cluny, por ejemplo, vinieron originalmente para atender a hospitales; pero con el tiempo se convirtieron en congregaciones docentes también. Asimismo, los grupos misioneros que fueron a la Selva fundaron casas, parroquias y colegios en Lima y en otras ciudades. Las casas y parroquias han servido como lugares de descanso y nexos con Europa y los colegios como fuentes de vocaciones.

Las congregaciones que más han crecido, haciéndose así más visiblemente peruanas, han sido, en general, las femeninas. Las Hijas de la Caridad, por ejemplo, comenzaron con un grupo exclusivamente francés en 1858; pero un siglo después tenían tres veces más el número original, y la gran mayoría eran peruanas de nacimiento. En cambio, los Vicentinos que acompañaron a las "Vicentinas" no han tenido la misma suerte: la inmensa mayoría de sus miembros actualmente son españoles de nacimiento. En casi todos los demás grupos de religiosos predominan los extranjeros: Los Camilos, los Redentoristas, los Carmelitas, los Claretianos. Desde luego, los misioneros que trabajan en la Selva, Franciscanos Descalzos, Agustinos, Pasionistas y Dominicos, mantienen su carácter predominantemente extranjero. En cambio, las misioneras religiosas se han "peruanizado" en un mayor grado: las Misioneras Franciscanas de María cuentan entre su personal con un poco menos de la mitad de peruanas, y las Misioneras Dominicas con una tercera parte de peruanas.

---

(59) Villarejo, pág. 387.

Para explicar por qué las congregaciones femeninas han crecido más rápidamente y han tenido más facilidad para atraer a vocaciones nativas que las masculinas, habría que tomar en cuenta numerosos factores históricos, culturales y psicológicos. Entre otros factores históricos se puede señalar el hecho de que los religiosos extranjeros vinieron justamente durante la época de mayor crisis en las vocaciones nativas al sacerdocio. En todas partes se cuestionaba el papel del sacerdote en la sociedad. En cambio, nunca se cuestionaba de la misma manera el papel de las religiosas, que cumplían muchas tareas de gran demanda social: enfermeras, educadoras, directoras de orfelinatos, etc. Ciertamente, para muchas jóvenes de la clase media, vestir el hábito de las Hijas de la Caridad o de las Madres del Buen Pastor traía consigo cierto –y merecido– prestigio social. A este factor habría que agregar otros, más sutiles. En el orden cultural, con frecuencia los religiosos extranjeros gozaban de mayor formación que las religiosas, creando así una barrera especial para que un peruano de clase popular se identificara con ellos. En cambio, el tipo de trabajo que realizaban muchas de las religiosas, tal como la asistencia a los enfermos o el cuidado de huérfanos, era de tal naturaleza que fácilmente atraía a una joven que deseaba realizar una labor social de beneficio para la sociedad, pero que no gozaba de mucha formación intelectual. Un ejemplo notable de este fenómeno sería el caso de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados, que en 1898 se conformaban de 10 hermanas, españolas, pero en 1984 contaban con unas 139 hermanas, de las que 62 son peruanas.

El grado de inserción en la realidad peruana no puede reducirse, sin embargo, a la cuestión del número de peruanos o peruanas en tal o tal congregación. Los Redentoristas que predicaron misiones populares en las cercanías de Huanta o los Franciscanos que caminaron por todas partes de la Sierra y la Selva se hicieron más conocedores del "Perú profundo" que la mayoría de los peruanos en la Costa. En el caso de los misioneros en la Selva, ellos no mantuvieron su carácter extranjero por un deseo de exclusivismo, sino, sencillamente, porque la mayor parte de los habitantes de la Selva no reunía las condiciones humanas y culturales para ser considerados como candidatos a la vida religiosa. Recién en los años 60, después de décadas de trabajo, se han presentado los primeros candidatos, con cierta promesa de estabilidad, para la vida religiosa.

Finalmente, sea cual fuere el grado de éxito para incorporar a vocaciones peruanas, todas las congregaciones y órdenes extranjeras vinieron con la intención de echar raíces en el nuevo país. A pesar de que los anticlericales critica-

ban a los Franciscanos españoles, acusándolos de sembrar doctrinas "subversivas", estos no obstante, se dedicaron con celo para probar con sus obras el hecho de que de verdad se sentían comprometidos al desarrollo del país adoptado. Los misioneros en la Selva, sobre todo, eran conscientes de desempeñar el doble papel de ser evangelizadores y agentes de la civilización a la vez. El superior de los Dominicos, Ramón Zubieta, en numerosas ocasiones enviaba informes al Gobierno central acerca de la realidad de la Selva, y en una ocasión estableció una línea de telegramas con materiales proporcionados por el Gobierno. (60) En todas partes, Selva, Sierra y Costa, los religiosos justificaban su presencia en el país con sus escuelas, hospitales, internados, orfelinatos y otras obras. En este sentido, no existía en estos religiosos una conciencia, ni muchos menos, de cuestionamiento a la política nacional o a las estructuras sociales. Inclusive, en su afán de identificarse con su nuevo país, buscaron abiertamente el apoyo de los distintos gobiernos y sólo criticaron a los que no colaboraron plenamente con la Iglesia. Por eso, en general la sociedad peruana ha recibido con beneplácito el aporte de estas congregaciones, que se distinguen por su labor social y misionera. En cambio, parece que ha sentido mayor reparo frente al otro gran grupo de religiosos: las congregaciones y órdenes docentes.

---

(60) **Fernández Moro, OP. pág. 95.**

CAPITULO V

EL RESURGIMIENTO DE LA VIDA RELIGIOSA:

Las congregaciones docentes

> "¿Qué parece Lima? Un Mar Muerto en que Iglesias y monasterios asoman como islotes sin agua ni vegetación. Donde se proyecta una calle, surge ya un plantel de Jesuitas; donde se traza una avenida, blanquea ya un edificio de Salesianos. Conventos nacionales que por falta de personal debieron clausurarse legalmente, resurgen de sus ruinas y, como si obedecieran a una voz de mando, se transforman en colegios."(1)

Este juicio acerbo de González Prada, formulado a comienzos del siglo, refleja un fenómeno muy real y cada vez más visible: la creación de nuevos colegios religiosos en toda la República, la mayor parte de ellos regentados por congregaciones y órdenes extranjeras. La fundación de estos colegios respondía fundamentalmente a una doble exigencia: la de la Iglesia, que vió en la educación religiosa una defensa segura para los católicos ante el avance de la sociedad liberal, y la de muchas familias peruanas que deseaban asegurar una educación cualitativa y religiosa para sus propios hijos.

Al terminar las luchas de la Independencia, la educación nacional se encontraba postrada en un estado de abandono. Pero de 1845 en adelante

---

(1) Manuel González Prada, *Horas de lucha* (Lima: Fondo de Cultura Económica, ediciones "Futuro", 1964), pág. 162.

recibió un nuevo ímpetu bajo el Gobierno del Presidente Castilla, gracias en parte a la prosperidad económica resultante del "boom" guanero. Durante este período, se reorganizaron muchos colegios nacionales, tales como los colegios de Ciencias, para varones, y de Educandas, ambos en Cusco, fundados por Bolívar en los primeros años de la República. Al mismo tiempo, fueron creados otros nuevos. Aunque mandatarios como Ramón Castilla (1845-1851; 1855-1862) y José Rufino Echenique (1851-1855) personalmente favorecían la educación religiosa, y recurrían con frecuencia a Bartolomé Herrera en busca de consejos, los liberales doctrinarios también contaban con sus portavoces en el poder. Sobre todo, José Gregorio Paz Soldán fue durante años acérrimo defensor del patronato nacional y encabezó la campaña para subordinar los colegios religiosos a los nacionales .(2)

Sin embargo, en general la orientación ideológica de cada escuela o colegio dependía de su director o de los maestros. Frente a esta incursión de ideas liberales en los colegios, muchas familias católicas vieron la conveniencia de crear su propio sistema de educación, que tendría que ser necesariamente privado. Algunas de estas familias enviaron a sus hijos a Europa: tal fue el caso de Juan Manuel López de Romaña que confió la formación de sus hijos Alejandro y Eduardo a los Jesuitas de Stonyhurst en Inglaterra. Pero estas mismas familias se dieron cuenta de que existía una alternativa: hacer venir al Perú a formadores y educadores europeos. Por su parte, los religiosos europeos, y en el siglo XX los norteamericanos y canadienses, motivados por su propio celo misionero, estaban dispuestos a aceptar esta propuesta. Finalmente, el Supremo Gobierno patrocinó también el establecimiento de algunos de los colegios religiosos en el Perú.,

En realidad, como veremos, la historia no siempre se ha ceñido a tales razonamientos lógicos. Algunos grupos, tales como las Madres de los Sagrados Corazones que fundaron el Colegió Belén, vinieron por accidente. Los Jesuitas ingresaron al Perú algo furtivamente con el fin de enseñar en el Seminario de Huánuco, y la idea de fundar un colegio surgió sólo después. Sea lo que fuera de las variantes, un hecho salta a la vista: juntamente con los colegios pertenecientes a las colonias extranjeras, en poco tiempo estos colegios religiosos llegaron a ser los más prestigiosos en todo el país. De estos centros de enseñanza primaria y secundaria han salido algunos de los hombres y las

---

(2) **Armando Nieto Vélez, S.J. "El derecho a la educación y la legislación peruana en el siglo XIX" (Lima: Pontificia Universidad Católica, tesis de Bachillerato, 1956), pág. 106 en adelante.**

mujeres más distinguidos en todos los campos: la política, el comercio, el Derecho, la banca, el clero, etc. Para citar sólo algunos ejemplos, de la Recoleta de los Sagrados Corazones egresaron José de la Riva-Agüero, Luis Alberto Sánchez y Raúl Porras Barrenechea; de la Inmaculada de los Jesuitas salieron dos presidentes de la República ;Manuel Prado y el Gral. Francisco Morales Bermúdez. En Arequipa, Víctor Andrés Belaunde y José Luis Bustamante y Rivero pasaron por las aulas del Colegio San José (Jesuitas). Víctor Raúl Haya de la Torre recibió su formación inicial en el Colegio-Seminario de San Carlos y San Marcelo de Trujillo, regentado por los Padres Lazaristas.

Aunque la educación católica apenas abarcaba al 7 u 8 por ciento de la población estudiantil nacional a lo largo del siglo XX, no obstante los colegios religiosos han gozado de la fama de estar entre los mejores. (3) Por esta misma razón representaron un dilema para los liberales y positivistas. Evidentemente, los portavoces de una sociedad libre de la influencia religiosa, no podían ver con complacencia la difusión de una educación católica en todo el país. Esta actitud se ve claramente en las frases burlonas de González Prada citadas al comienzo de este capítulo. Además, la preocupación de los liberales tenía cierto fundamento, porque ya habían visto las consecuencias de una educación católica sólidamente implantada: en el Colegio San Carlos bajo Bartolomé Herrera, que lo convirtiera en un centro de irradiación de ideas ultramontanas y conservadoras. La educación que Herrera impartía dió a toda una generación de hombres eminentes una visión coherente –y conservadora– del mundo. Pero más que la labor realizada por Herrera personalmente, los liberales temían sobre todo la educación proporcionada por una orden religiosa que encarnaba por excelencia los valores de la sociedad antiliberal: la Compañía de Jesús.

En 1900 González Prada dirigió una crítica particularmente cáustica hacia la labor docente de los Padres de la Compañía, que enseñaban en el Colegio de la Inmaculada, en funciones desde 1871:

> Cierto, el Jesuita prefiere los actos a las contemplaciones, no fomenta la exageración en el ascetismo y

---

(3) En el año 1970 la cifra fue aproximadamente el 8o/o y en 1982 el 7.22o/o. Estos datos pueden encontrarse en las siguientes publicaciones de la ONDEC (Oficina Nacional de Educación Católica): "Informe sobre la educación católica en el Perú" (Lima, agosto de 1972) e "Informe sobre el estudio estadístico de los centros educativos de la Iglesia" (Lima, 20 de enero de 1983).

> hasta parece relegar a segundo tèrmino las prácticas inconscientes y rutinarias; pero con su sistema esencialmente depresivo de la dignidad, con su doctrina de la obediencia pasiva, forma hombres sin verdadera voluntad ni verdadero carácter, déspotas hasta la autocracia cuando mandan, humildes hasta la bajeza cuando obedecen. (4)

Sin embargo, a pesar de todos sus prejuicios, los liberales se encontraban en una postura ambigua, e incómoda, frente a la educación católica. Por un lado, era innegable el hecho de que los religiosos ofrecían en general una educación cualitativa, de gran utilidad para una nación con escasos recursos. Además, algunas de las nuevas congregaciones, tales como los Salesianos o las religiosas del Buen Pastor, se dedicaron a la educación de los sectores más populares o a la juventud con serios problemas familiares. El servicio que estos grupos brindaban a la sociedad peruana era demasiado evidente para poder negarlo. De otro lado, muchos de los religiosos, tales como los Padres de la Recoleta, los Salesianos, las religiosas de Belén y otros, provenían de la Europa no española, y no formaban parte de la experiencia colonial.

Los religiosos y religiosas franceses, sobre todo, tenían fama de ser más cultos que los españoles. En sus memorias, Luis Alberto Sánchez relata que su padre lo envió a la Recoleta, porque los Padres franceses de ese plantel "gozaban del prestigio de haber creado un movimiento cultural democrático", y no a la Inmaculada de los Jesuitas españoles, que tenían fama de ser antiliberales. (5) El propio González Prada se escandalizaba ante el hecho de que muchos liberales, cual hipócritas, denunciaban la religión en público, pero luego enviaban a sus hijos e hijas a colegios religiosos:

> "¿Qué hacer? Masones y liberales contribuyen a fundar obispados, decretan subvenciones a las comunidades religiosas, desempeñan sindicatura de monasterios, apadrinan inauguraciones de altares y, lo peor de todo, educan a sus hijos en los Sagrados Corazones, San

---

(4) Manuel González Prada, *Propaganda y ataque* (Buenos Aires: Ediciones Imán, 1939), pág. 85.

(5) Luis Alberto Sánchez *Testimonio personal* (Lima, Ediciones Villasán, 1969), tomo I, pág. 90).

José de Cluny, la Recoleta, Santo Domingo, San Agustín o Los Jesuitas". (6)

Así, las congregaciones y órdenes docentes, igual que las que brindaban algún tipo de asistencia hospitalaria o humanitaria, se liberaron del estigma de ser "antisociales" o improductivas, cualidades que la mentalidad liberal-positivista asociaba con la vida monástica. Por eso, el liberal adoptaba una postura ambigua y a veces contradictoria frente a la educación religiosa: por un lado, admiraba la calidad de educación que se impartía en los colegios católicos; pero, de otro, fijaba como único modelo válido la educación laica, y casi llegaba a sofocar la educación religiosa valiéndose de un regalismo imperioso que se manifestaba en leyes y reglamentos múltiples a lo largo de la época republicana. (7)

A la luz del Concilio Vaticano II, y sobre todo a la del llamado de las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979) para optar preferencialmente por los pobres, muchos católicos en América Latina han cuestionado su propio sistema de educación, que consideraban elitista y clasista. En muchos casos, esta toma de conciencia ha resultado en un positivo cambio de actitud. Algunas congregaciones llegaron a la conclusión de que sus colegios, en vez de preparar a sus alumnos para que fueran agentes de cambio, en realidad han inculcado actitudes elitistas en los alumnos, contribuyendo así a mantener un orden social injusto.

Sin embargo, este cuestionamiento, sano y positivo, a veces ha llevado a excesos de juicio acerca del pasado. En primer lugar, la educación católica nunca ha sido exclusivamente elitista. Tomando como ejemplo los Salesianos, las Salesianas o las religiosas del Buen Pastor, es evidente que siempre ha habido grupos que se han ocupado de las clases populares y las más pobres. En segundo lugar, aun entre las congregaciones que mantenían los grandes colegios prestigiosos, con frecuencia ellas regentaban colegios paralelos para los pobres, al costado del colegio para los más acomodados.

Esta política, de mantener colegios para los ricos y los pobres al mismo tiempo, puede resultar algo "paternalista" a la luz de un criterio más contem-

---

(6) Manuel González Prada, *Horas de lucha*, pág. 163.

(7) Sobre este tema, ver la tesis de Armando Nieto, S.J., "El Derecho a la educación . . .".

poráneo. Sin embargo, es preciso subrayar un hecho importante en favor de estas congregaciones: a diferencia de las grandes órdenes coloniales, que contaban con haciendas y otras propiedades, los nuevos grupos, con pocas excepciones, no tenían sino sólo sus colegios para sostenerse económicamente. Además, durante la mayor parte de la época republicana, no ha existido el concepto de ayuda estatal para la educación privada, religiosa o laica. La única excepción a esta regla ha sido ciertas obras de tipo asistencial, tales como los talleres de las religiosas del Buen Pastor para mujeres trabajadoras o sus escuelas-hogar para la rehabilitación de jóvenes con problemas. Pero, en general, las congregaciones docentes se han visto obligadas a mantener colegios para los pudientes con el fin de sostener sus colegios para los pobres. Estas son algunas de las observaciones que habría que tener en cuenta para poder enjuiciar con más serenidad el papel desempeñado históricamente por la educación religiosa en el Perú.

Con el fin de ahondar más en este tema, y hacer resaltar los aspectos complejos y a veces ambiguos de la educación católica en el Perú, revisaremos brevemente la historia de las distintas congregaciones y órdenes docentes, desde la Independencia hasta la Segunda Guerra Mundial, período en que la mayor parte de los colegios religiosos de más renombre se fundaron. Primero, haremos un breve comentario acerca del estado de la educación religiosa existente antes de la fundación de estos colegios, con énfasis especial en los seminarios, que también forman una parte importante de este tema.

San Carlos y los primeros colegios

En las primeras décadas después de la Independencia, la educación católica se impartía en tres distintos tipos de centros: los colegios en las "porterías" de los conventos de las órdenes tradicionales (Agustinos, Dominicos, Franciscanos o Mercedarios); los colegios y las escuelas fundados y regentados por eclesiásticos del clero secular, generalmente asociados con las parroquias; y, finalmente, los colegios-seminario.

Con el afán de crear un sistema de educación nacional y popular, el Supremo Gobierno, en decreto fechado el 23 de febrero de 1823, mandó que los conventos religiosos abriesen escuelas gratuitas. Pocos cumplieron con este mandato. Como una excepción interesante se destaca la figura del P. José Francisco Navarrete, párroco de San Lázaro, que colaboró activamente con James Thomson, el Ministro presbiteriano que fue encargado por San Martín para implantar el sistema lancasteriano en el Perú. Navarrete también fundó

la primera escuela gratuita para niñas en la República, en 1826. Al mismo tiempo dio instrucción a niñas de clase alta en la Casa de Ejercicios de Santa Rosa. Existían, aproximadamente, tres colegios que funcionaban en las "porterías" de conventos en Lima en 1840. (8)

En Arequipa, aparte del Colegio-Seminario de San Jerónimo, existían dos colegios explícitamente religiosos: San Francisco, fundado en 1833 y el Colegio Mercedario de San Pedro Pascual que fue fundado en 1832, cerrado en 1869 y reorganizado en 1898. En la segunda parte del siglo el Padre Lazarista Hipólito Duhamel fundó el Colegio-Seminario de San Vicente de Paúl que durante un tiempo compartió, con el colegio jesuita de San José, la fama de ser los mejores colegios de Arequipa. Víctor Andrés Belaunde fue alumno en el colegio del P. Duhamel y luego en el de los Jesuitas. (9)

Sin duda, en este período el colegio de mayor renombre fue el Convictorio de San Carlos, sobre todo en los años en que estuvo gobernado por Bartolomé Herrera (1842-1852). Erigido en el antiguo noviciado de la Compañía de Jesús y constituido a base de dos colegios suprimidos de la misma Compañía, San Carlos prosperó bajo la dirección de Toribio Rodríguez de Mendoza, formador de toda una generación de precursores e ideólogos de la Independencia. Después de la Independencia experimento la crisis económica que afectaba a todos y cayó en la decadencia. En 1842 Bartolomé Herrera fue designado Rector y pronto reorganizó el sistema de estudios así como el régimen de disciplina. San Carlos floreció nuevamente, aunque su orientación ideológica, conservadora y ultramontana, fue muy distinta de la que le había dado Rodríguez de Mendoza.

Ante la anarquía política creada por los caudillos, así como la falta de dirección nacional en general, Herrera propuso formar una élite intelectual capaz de dirigir la Nación con un acusado sentido de responsabilidad social y moral. A juzgar por algunos de sus alumnos que egresaron de San Carlos, logró su propósito: los hermanos José y Pedro Gálvez, Evaristo Gómez Sán-

---

(8) Sobre estos hechos y los inicios de la educación católica en el Perú republicano, ver la tesis de Margarita María Recavarren, "Los primeros cincuenta años de la Escuela Normal de Mujeres y su rol en el panorama educativo nacional" (Lima: UNM de San Marcos, 1974).

(9) Víctor Andrés Belaunde, *Trayectoria y destino: Memorias* (Lima: Ediciones Ediventas, 1967), tomo I, "El Colegio del Padre Duhamel", págs. 179-191.

chez, Luciano Benjamín Cisneros, Manuel Bandini, Manuel Pardo, etc. En tiempo de Herrera, San Carlos llegó a tener cerca de 200 alumnos internos. El único otro colegio que gozaba de igual prestigio era el de Nuestra Señora de Guadalupe, fundado en 1840 por Domingo Elías y Nicolás Rodrigo. De tendencia liberal, los profesores de Guadalupe, especialmente el historiador Sebastián Lorente, se propusieron contrarrestar la influencia conservadora de Herrera, formando en su plantel una generación de jóvenes con ideas liberales. Posteriormente, bajo el rectorado de José Gálvez (1855), San Carlos cambió de orientación, y en 1860 fue incorporado a la Universidad de San Marcos, perdiendo así su autonomía. (10)

Los Colegios-Seminario

Generalmente, los seminarios existen para la formación exclusiva de los candidatos para el sacerdocio. Pero, con el advenimiento de la República, los seminarios comenzaron a abrir colegios o secciones especiales para los seglares. Uno de los motivos principales de esta acción fue la insistencia de muchas familias que deseaban que sus hijos recibieran una buena formación intelectual y cristiana, sobre todo dada la escasez y, en algunos lugares, la falta total de colegios. También las necesidades económicas motivaron a los rectores a ampliar el número de estudiantes. Finalmente, siempre se guardaba la esperanza de que algunos de los alumnos no eclesiásticos optaran por la carrera sacerdotal. Con el tiempo el intento de mezclar dos tipos de estudiantes, eclesiásticos y seglares, no dio resultados satisfactorios y tuvo que abandonarse. No obstante, durante todo el siglo XIX y buena parte del XX los colegios que funcionaban dentro de los seminarios también se encontraban entre los centros más importantes de educación en el Perú.

Santo Toribio

El Seminario de Santo Toribio, como anotamos en el segundo capítulo, cayó en la decadencia después de la Independencia. Se restauró bajo el Arzobispo Luna Pizarro en 1847, y al mismo tiempo abrió sus puertas a alumnos seglares. (11) Con este acto se convirtió en uno de los colegios más importan-

---

(10) Sobre San Carlos, ver Rubén Vargas Ugarte, S.J., *El Real Convictorio Carolino y sus dos luminares* (Lima: Carlos Milla Batres, 1970); Oscar Barrenechea y Raygada, *Bartolomé Herrera, educador y diplomático peruano (1808-1864)* (Buenos Aires, 1940).

(11) Rubén Vargas Ugarte, S.J., *Historia del Seminario de Santo Toribio de Lima (1591-1900)* (Lima, 1969), pág. 62.

tes de la capital. No es siempre fácil distinguir entre los dos tipos de alumnos: eclesiásticos y seglares. Entre otras razones, los mismos seminarios no trazaban una línea clara entre los dos. Quizás un criterio útil sería la distinción entre el Seminario Mayor, por un lado, y el Seminario Menor, por el otro. El Seminario Mayor comprende a los jóvenes que de hecho han recibido, o están a punto de recibir, las órdenes menores, que son los pasos inmediatos antes de la ordenación sacerdotal. Por lo tanto, generalmente los estudiantes en el Seminario Mayor son "clérigos" y no "laicos". En cambio, el Seminario Menor, que consiste generalmente en la instrucción primaria o la media, existe para preparar a los jóvenes para el Seminario Mayor, y eliminar a los que no son aptos. Por eso, aunque se llaman "seminaristas", los estudiantes de este nivel no son propiamente "clérigos".

En todo el siglo pasado y hasta el tiempo de Mons. Lissón, sin embargo, no se hablaba de "Seminarios Menores", sino sencillamente, de la "Instrucción Primaria y Media". Se entendía que de alguna manera todos los estudiantes del Seminario habían expresado el deseo de seguir la carrera sacerdotal. Sin embargo, la realidad fue muy diferente. Muy pocos de los alumnos de los primeros niveles pasaban al nivel superior, es decir, al Seminario Mayor. En el año 1864, por ejemplo, en todo el Seminario de Santo Toribio, incluyendo la Primaria, la Media y el Seminario Mayor, hubo unos 1,242 alumnos matriculados. Pero sólo hubo 45 estudiantes en el Seminario Mayor. (12) Esto significa que la inmensa mayoría del alumnado no tenía intenciones reales de abrazar el estado eclesiástico, y si las tenía en algún momento, no llegaron a realizarse. Finalmente, es preciso distinguir entre el Seminario Menor, o el equivalente que existía en Santo Toribio y los "colegios-seminario" de Trujillo, Arequipa y Cusco, que existían explícitamente para estudiantes seglares que no tenían la intención de seguir la carrera sacerdotal. En estos colegios, generalmente se refería a la "Sección eclesiástica" para hablar de los estudiantes que eran seminaristas formalmente.

La relación entre los niveles preparatorios y el Seminario Mayor de Santo Toribio fue ambigua y problemática. En 1880, en el discurso que dio con motivo de la solemne distribución de premios, el Rector Manuel Tovar se lamentó del hecho de que el Seminario formaba muchos hombres para la sociedad, pero no para la Iglesia:

---

(12) *Ibíd.*, pág. 49.

> "Han corrido 33 años desde su feliz restauración y ya sus alumnos ocupan con lustre todos los estrados y todas las profesiones de la vida social. . . Líbreme Dios de renunciar ni un ápice de la gloria que resulta para el Seminario de haber contribuido, en tan vasta escala, a la regeneración de la sociedad; pero, en cambio, señores, debe entristecernos ver enrarecidas las filas del Santuario". (13)

Después de la Guerra del Pacífico se suprimió la instrucción primaria y secundaria, otorgando nuevamente al Seminario su carácter más eclesiástico. En 1902 se vio la conveniencia de abrir un "Externado" con el fin de preparar mejor a los candidatos para el Seminario propiamente dicho. En su *Memoria* de 1905 el Rector, Alejandro Aramburú, explicó que esa medida fue necesaria porque, en su experiencia, "muchos niños ingresan (al Internado) sin vocación, y después de permanecer uno o más años en el colegio lo abandonan . . .". (14) En 1924 Mons. Lissón creó el Seminario Menor, que seguía llamándose, "Externado de Santo Toribio". En realidad, Lissón había creado un total de 5 seminarios menores en toda la Arquidiócesis, incluyendo el de Santo Toribio, que brindaban formación primaria y secundaria a aproximadamente 544 alumnos en el año 1928, de los cuales 326 eran del Externado de Santo Toribio. (15)

San Jerónimo

A diferencia de Santo Toribio, San Jerónimo de Arequipa tenía la tradición de educar a seglares ya desde la época colonial. Fundado en 1616 y reformado por Chávez de la Rosa, el Seminario arequipeño formó toda una generación de precursores e ideólogos de la Independencia: Mariano Melgar, Mariano José de Arce, Francisco de Paula González Vigil, Benito Lazo, Francisco Quiroz, entre otros. (16) En este sentido, San Jerónimo más se parece al

---

(13) *Exámenes anuales del Seminario Conciliar de Santo Toribio* (Lima: Tipografía La Sociedad, 1880), pág. 45.

(14) *El Amigo del Clero*, 21 de setiembre de 1905, págs. 765-766.

(15) *El Amigo del Clero*, 24 de mayo de 1928, págs. 386-387.

(16) Alejandro Málaga Medina, *Arequipa: Estudios históricos* (Arequipa, 1981), págs. 129-133.

Convictorio de San Carlos que al Seminario de Santo Toribio. En todo el siglo XIX, con excepción de algunos períodos de decaimiento, fue uno de los centros educativos más importantes de Arequipa. En 1899, bajo el rectorado del P. Duhamel, los Padres Lazaristas se encargaron del Seminario, y en 1927 el clero secular retomó la dirección. Durante todo este tiempo admitía alumnos seglares. Aunque se insistía en que sólo debían presentarse alumnos con una verdadera intención de ser sacerdotes, en realidad, no se cumplía este consejo. Cuando se clausuró el colegio jesuita en 1935 (que se reabrió en 1948) el número de "seminaristas" aumentó considerablemente en esos años. (17) En 1968 el Seminario se trasladó a un nuevo local en Umacollo.

San Carlos y San Marcelo

Durante las primeras décadas de la República San Carlos y San Marcelo de Trujillo, fundado en 1625, fue el único centro de enseñanza superior en todo el Norte, y hasta el año 1967 fue uno de los colegios más importantes en Trujillo. Entre sus alumnos distinguidos se encuentran José Faustino Sánchez Carrión, Fernando Casós y Víctor Raúl Haya de la Torre. San Carlos y San Marcelo también sirve de ejemplo de los problemas surgidos a raíz de la mezcla de seglares y eclesiásticos en el mismo centro de estudios. Varias veces a lo largo del siglo XIX los distintos rectores se quejaron de la indisciplina, el desorden y el espíritu secularizante que resultaron de la presencia de los alumnos seglares en el Seminario. En 1853 el grado de indisciplina creado por los alumnos no eclesiásticos era tan grave que era preciso expulsarlos a todos. (18) No obstante, dada la crisis de la escasez de vocaciones, los directores posteriores vieron la conveniencia de seguir manteniendo el colegio para seglares. La desproporción entre seminaristas y laicos llegó a tal extremo que en 1914, año en que los Claretianos tomaron la dirección, había muchos alumnos seglares, pero ni un sólo seminarista. (19)

En 1967 el Seminario se trasladó a un nuevo sitio en las afueras de Trujillo. Los Padres Claretianos decidieron no seguir manteniendo el colegio del

---

(17) *El Deber* (Arequipa), 23 de octubre de 1940, pág. 28.

(18) Conrado Oquillas, *Historia del Colegio Seminario de S. Carlos y S. Marcelo* (Trujillo: Imprenta Colegio Seminario, 1925-1928), Vol. II, pág. 59.

(19) *Un glorioso centenario, 1849-1949: la Congregación claretiana en el Perú* (Lima, 1949), pág. 35.

mismo nombre, y así, después de años, el prestigioso y tradicional colegio de San Carlos y San Marcelo se cerró. Por otra parte, los Padres ya habían fundado otro colegio, el Colegio Claretiano, que vino a llenar el vacío dejado por el cierre del otro.

Las antiguas órdenes

Los Mercedarios

La Reforma de Regulares del año 1826 constituyó un golpe casi mortal para esta antigua orden que se remontaba al siglo XVI en el Perú. Perdió muchos de sus conventos y colegios y nunca se recuperó totalmente del impacto devastador de las reformas liberales del siglo XIX. Ya antes de la Reforma de 1826 tuvo que ceder su gran colegio limeño, San Pedro Nolasco, al Gobierno. (20) No obstante, durante casi todo el siglo XIX funcionaba en el gran Convento de la Merced una pequeña escuela de "Primeras Letras". El Colegio actual de Nuestra Señora de la Merced fue fundado recién en 1917. En Arequipa el Colegio de la Inmaculada Concepción, fundado en 1765, se cerró durante la guerra de la Independencia pero se reorganizó en 1832. En 1869 se clausuró de nuevo y se abrió en 1898 en un nuevo local con el nombre de San Pedro Pascual. El colegio del Cusco, San Pedro Nolasco, también de fundación colonial, subsistía hasta muy avanzado el siglo XIX. Los Mercedarios también regentaban pequeños colegios en distintos momentos del siglo XIX en Huacho, Abancay, Caraz y Puno. En general, aunque el nivel de estos colegios ha sido superior al de los colegios nacionales, no se han distinguido por la alta calidad intelectual.

Los Dominicos y Santo Tomás de Aquino, 1892

La Provincia peruana de los Dominicos fundó el Colegio de Santo Tomás de Aquino en 1892 bajo el impulso del Visitador, Vicente Nardini. Funcionaba como una extensión del gran convento colonial en el centro de Lima y durante mucho tiempo fue considerado como uno de los mejores colegios católicos para varones en la capital. Cuenta entre sus ex-alumnos distinguidos a los hombres de letras Arturo y José Jiménez Borja y al General Ricardo Pérez Godoy, Presidente de la Junta Militar de 1962-63. Sin embargo, el colegio

---

(20) Eleuterio Alarcón Bejarano, OM., "Los Conventos mercedarios del Perú y la legislación canónico-civil en el siglo XIX" *Analecta Mercedaria.* Vol. 1 (1982), pág. 173.

también ha sufrido los efectos de las transformaciones que han cambiado la fisonomía del centro de Lima, sobre todo la masificación. En 1984 para unos 1,500 alumnos, que provienen principalmente de la clase media popular, había sólo 11 frailes. La Provincia peruana de los Dominicos, que cuenta con escaso personal, es fundamentalmente pastoral en su orientación y no es, en realidad, una orden docente (Ver Cap. IV).

Los Agustinos y el Colegio San Agustín, 1903

La Provincia de los Agustinos debe su restauración principalmente a Eustacio Esteban, que vino en 1894 como Comisario Provincial. Esteban fue también el promotor principal de la creación del Colegio San Agustín, que comenzó a funcionar a partir de 1903 dentro del recinto del gran convento en el centro de Lima. (21) Algunos años después se consideraba uno de los cuatro mejores colegios para varones en la capital (juntamente con la Inmaculada, la Recoleta y Santo Tomás). En 1955 se trasladó al local actual de la Avenida Javier Prado, convirtiéndose a la vez en uno de los colegios religiosos de clase media y alta. Los Agustinos también fundaron colegios en Chosica (1911), Pacasmayo y el Colegio-Seminario de Chiclayo (1965). La Provincia peruana de los Agustinos (hay tres otros grupos de Agustinos en el Perú, que incluyen a norteamericanos, españoles e italianos) es relativamente pequeña; y de hecho, la mayor parte de los miembros son españoles de nacimiento.

Las nuevas órdenes y congregaciones

Las Religiosas de los Sagrados Corazones, 1848

La primera congregación docente extranjera que vino al Perú en la época republicana fue la de las religiosas de los Sagrados Corazones, fundada en francia en 1797 por Enriqueta Aymer de la Chevalerie. En realidad, durante un tiempo las Madres de la nueva congregación y los Padres que llevan el mismo nombre, fundados en 1800 por José María Coudrín, formaron una misma congregación; y aunque se separaron posteriormente, siempre han mantenido una asociación muy estrecha. Estas congregaciones, igual que muchas otras que llevan el nombre de "Sagrado Corazón", se inspiran en esa antigua devoción de la Iglesia que se remonta al siglo XIII, pero que recibió su gran ímpetu en los encuentros místicos entre Cristo y Margarita María de Alacoque en el

---

(21) Avencio Villarejo, *Los Agustinos en el Perú y Bolivia (1548-1965)* (Lima: Ed. "Ausonia", 1965), págs. 371-378.

siglo XVII. El director espiritual de la santa fue un Jesuita, y luego de un escepticismo inicial, la Compañía de Jesús corporativamente promovió la devoción. Por eso, ha habido un vínculo histórico entre las distintas congregaciones del "Sagrado Corazón" y los Jesuitas.

Se puede apreciar mejor el sentido histórico de esas congregaciones a la luz del ambiente en que nacieron. Casi todas surgieron como reacción contra el Jansenismo, el racionalismo de los filósofos del siglo XVIII y la antirreligiosidad de la revolución francesa. Como fin específico, se propusieron la reparación al Corazón de Jesús por los estragos causados por el virulento anticlericalismo de esta última. Al mismo tiempo, nacieron con un gran impulso misional. La congregación fundada por José María Coudrín se dedicó a las misiones populares en el campo de Francia, y poco después comenzó a enviar misioneros a las colonias francesas en Ultramar, sobre todo en Oceanía. El surgimiento de estas nuevas congregaciones también se explica parcialmente como una reacción de dos grupos muy diferentes, la antigua aristocracia y las clases populares, sobre todo en el campo, frente a la persecución desatada por las élites intelectuales dominantes, que despreciaban los valores religiosos tradicionales.

Ya en los años 1826 y 1834 distintos grupos de los Padres de los SS.CC. (Sagrados Corazones) pasaron por Valparaíso y el Callao rumbo a Oceanía. En 1835, a instancia de un Franciscano, uno de los misioneros se quedó en Valparaíso, y pronto otros siguieron su ejemplo. Así, Valparaíso se convirtió en la sede de sus actividades misioneras en América Latina. En 1838 llegó el primer grupo de Hermanas de la congregación del mismo nombre. Ellas fundaron un colegio-pensionado para señoritas de la clase alta y otro gratuito para hijas de obreros. Ese mismo año el Arzobispo de Lima, Francisco de Sales Arrieta, envió un representante para invitar a las Hermanas al Perú. La Guerra de la Confederación Perú-Boliviana frustró esta primera iniciativa. Poco después, el Presidente de Bolivia, José Ballivián (1841-1847) también extendió una invitación a las religiosas, que la aceptaron. Pero, al llegar al puerto de Valparaíso, encontraron —para desconcierto suyo— al propio Presidente Ballivián, quien les informó que acababa de ser destituido. La religiosa encargada de la pequeña misión exploratoria, Cleonisa du Dormier, decidió seguir el viaje hasta el Callao, "al azar". A su arribo al puerto peruano, sin embargo, el grupo de tres fue acusado de ser "agentes de los Jesuitas" y no recibieron permiso para desembarcar. Afortunadamente, el Ministro de Relaciones Exteriores, Felipe Pardo y Aliaga, se enteró de su presencia y les ofreció una salvo-

conducto. Pronto, el Arzobispo, a la sazón Luna Pizarro, les ofreció también su protección y el propio Presidente Castilla les invitó formalmente para que se quedasen en el Perú.

Impresionado por las noticias de su labor en Chile, Castilla les pidió que se encargasen del Colegio del Espíritu Santo, que fue subvencionado por el Gobierno. En marzo de 1849 abrieron una escuela gratuita y el mismo mes un pensionado para señoritas. En 1851 se trasladaron al antiguo convento de la Recolección de los Mercedarios, "Nuestra Señora de Belén". Así, nació el colegio de dicho nombre. Mientras tanto, habían llegado otras religiosas francesas, provenientes de Valparaíso o directamente de Francia. Enseguida, muchas damas de la clase alta comenzaron a enviar a sus hijas al nuevo colegio, que se destacaba por la posibilidad de aprender la lengua francesa, símbolo de cultura y de humanismo en toda América Latina desde el siglo XVIII.

La voz anticlerical guardó su momento para dirigir una campaña contra la recién establecida congregación en el país. Cuando Castilla dejó el poder en 1862, los parlamentarios liberales acusaron a Bartolomé Herrera, que también había patrocinado a las Hermanas, de haber traído monjas extranjeras al Perú. El nuevo Presidente, Juan Antonio Pezet (1863-1865) recibió un decreto preparado por su propio Ministro de Educación para la expulsión de las Hermanas. Bajo presión de la colonia francesa, sin embargo, el mandatario no lo aceptó.

A pesar de estos contratiempos, Belén no tardó en establecer su fama como uno de los colegios para señoritas de mayor prestigio en Lima. En las palabras de una ex-alumna, Belén fue "el primer instituto de enseñanza escolar, de orientación y corte moderno" en la República. En 1878 la congregación fundó otro colegio en Arequipa, que ocupó en la sociedad mistiana un lugar parecido al de Belén en la limeña. Entre las figuras notables de la primera generación de hermanas se destaca la de la Hermana Hermasia Paget, superiora durante muchos años, que en 1881 intercedió ante el Comandante General de la Escuadra francesa del Pacífico, Bergasse du Petit Thouars, pidiendo la protección de Lima frente a la inminente invasión chilena.

Entre sus ex-alumnas en el siglo XX se distinguen la escritora María Wiese, maestras tales como Beatriz Cisneros, Directora del Colegio Nacional "Rosa de Santa María", y Matilde Pérez Palacios, fundadora de la Escuela de Periodismo en la Universidad Católica, y dirigentes de la Acción Católica tales como Caty Cassinelli, Rosa Stiglich, Teresa Cantuarias, y otras más. Además,

entre sus alumnas han figurado muchas hijas de ministros y presidentes. Cuando Belén celebró sus bodas de oro en 1948, asistieron al acto el Presidente Bustamante y Rivero y su esposa María Jesús, ex-alumna del colegio de los Sagrados Corazones de Arequipa. A la sazón, Belén ya era una institución tradicional en la sociedad limeña, así como el colegio de los SS.CC. en la arequipeña. Por su parte, la Escuela Gratuita seguía funcionando y en ese año contaba con 200 alumnas. En 1962 el colegio se trasladó a un nuevo local en San Isidro.

Los Jesuitas, 1871

> "No es permitido el restablecimiento de la Compañía de Jesús en el territorio de la República"
>
> Ley del 23 de noviembre de 1855

En esta escueta sentencia la Convención Nacional de 1855-56 subrayó la hostilidad casi paranoica que existía entre liberales, masones y otros grupos hacia la Compañía de Jesús en todo el siglo pasado. La prohibición de 1855 es todavía más resaltante si se toma en cuenta el hecho de que los Jesuitas habían sido expulsados casi un siglo antes (1767) y en ese momento no se encontraba ningún Jesuita en el país. En realidad, en 1852 un pequeño grupo de Jesuitas expulsados de Ecuador habían pisado suelo peruano, pasando algunos meses en Piura antes de proseguir su viaje a Guatemala. (23)

Fue el obispo de Huánuco, Teodoro del Valle, en viaje a Roma con motivo del primer Concilio Vaticano, el que tomó la iniciativa para gestionar el retorno de los Jesuitas al Perú. Como fruto de su encuentro con el General de la Compañía, Pedro Beckx, se acordó enviar algunos padres para enseñar en el Seminario de la diócesis. En setiembre de 1877 llegó a Lima el primer grupo de cuatro Jesuitas. Poco tiempo después llegaron tres más procedentes de Ecuador, entre quienes se encontraba el P. Francisco Javier Hernáez, desig-

---

(22) *Colegio de los SS.CC. Belén: Conmemoración del Primer Centenario de su fundación, 1848-1948* (Lima, 1950).

(23) Sobre los aspectos jurídicos y políticos del retorno de los Jesuitas, ver Rubén Vargas Ugarte, S.J., "Situación jurídica de la Compañía de Jesús en el Perú", *Derecho,* Pontificia Universidad Católica, No. XIII (1953): 5-39; ver también César Pacheco Vélez, "Trayectoria histórica de los Jesuitas en el Perú", *Mercurio Peruano* No. 473 (1968): 253-285.

nado como el primer superior de la Compañía restaurada en el Perú. Aunque los Jesuitas no violaron ninguna ley, porque la prohibición de 1855 fue superada por la Constitución de 1860, que por su parte no volvió a mencionar la prohibición, no obstante, Mons. Del Valle tomó la precaución de pedir permiso expreso para su retorno al Presidente de la República, José Balta, y del Ministro de Culto, Manuel Pardo y Lavalle. Los liberales también tomaron nota de su presencia: en 1874 el Fiscal de la Nación, José Gregorio Paz Soldán, formuló una denuncia ante el Ministerio de Culto. Las autoridades respectivas hicieron caso omiso.

El pequeño grupo se dividió en dos, una parte para trabajar en Huánuco y otra para establecerse en Lima. Cierto caballero piadoso, Melchor García, invitó a los Jesuitas en Lima para que enseñaran en un colegio nacional que él dirigía. Con motivo de una visita a la nueva Escuela Normal de Mujeres regentada por las Madres del Sagrado Corazón, el Presidente Mariano Ignacio Prado expresó su admiración por la labor de las madres y al mismo tiempo se lamentó del hecho de que no existía ninguna obra similar para varones. Al enterarse de que los Jesuitas habían retornado al país, el mandatario se hizo promotor de un proyecto para confiar dicha obra a la Compañía de Jesús. Por decreto-ley del 18 de mayo de 1878 se estableció la "Escuela Normal de Varones", que fue, en realidad, el mismo colegio del Sr. Melchor García, reformado y refaccionado. Así nació el Colegio de la Inmaculada, con sólo 3 Jesuitas y 101 alumnos. (24) En 1879 llegaron 7 Jesuitas más de Europa y en 1880 los 9 miembros de la orden en Huánuco decidieron abandonar sus labores allí y, bajando a Lima, reforzaron la labor de los padres y hermanos en el colegio. La Iglesia de San Pedro no fue devuelta a la Compañía hasta el final del conflicto con Chile. Pero una vez en manos de los padres pronto se convirtió en un centro para los apostolados tradicionales de la Compañía: la devoción al Sagrado Corazón, la congregación mariana y la asociación piadosa Nuestra Señora de la O.

Durante la Guerra con Chile los padres prestaron servicio como capellanes, y los hermanos como enfermeros. Además, el colegio se convirtió en un hospital de sangre. En un episodio dramático, el entonces Coronel Andrés Cáceres se ocultó de los chilenos en el aposento del P. Superior mientras se curaba de una herida en la pierna.

---

(24) Armando Nieto Vélez, S.J., *Historia del Colegio de la Inmaculada* (Lima, 1978), tomo I, Capítulo III, "La Fundación".

En 1886, a raíz del libro de historia publicado por el P. Ricardo Cappa, S.J., (Ver Cap. III) los Jesuitas fueron expulsados del Perú, por segunda vez en la historia. El movimiento para pedir su expulsión dio lugar a bochornosos debates en el Congreso y a encendidas polémicas en público. Los masones realizaron mítines para promover la causa y los católicos organizaron asambleas para protestar por la medida. Finalmente, en octubre, los diputados votaron a favor de la expulsion, 65-18. Aunque el propio Presidente Cáceres vetó la medida, y posteriormente se negó a dar la orden formal de expulsión, aconsejó a los padres para que se fueran discretamente por su propia cuenta. Algunos de los padres se dirigieron hacia Bolivia y otros a Europa, aunque un pequeño grupo se quedó en Lima. Naturalmente, el colegio tuvo que clausurarse. El único caso de uso de la fuerza ocurrió en Arequipa cuando un grupo de Jesuitas se detuvo, a instancia del obispo, para que predicaran una mision popular. Frente a esta demora de parte de los padres, el ejército intervino y los escoltó a la estación del tren rumbo al Altiplano. Una vez amainada la tempestad, en 1888, los Jesuitas regresaron de nuevo y reabrieron el colegio.

Sin más percances dramáticos, el colegio iba evolucionando hasta llegar a ser, juntamente con La Recoleta de los Padres de los Sagrados Corazones, uno de los colegios para varones más prestigiosos de Lima. En 1902 se trasladó a la "Colmena", su sitio tradicional hasta el año 1966, en que se trasladó de nuevo, esta vez a Monterrico en el Límite de la Lima Metropolitana. La lista de hombres destacados en todos los campos –la política, la diplomacia, las artes y el comercio– que han egresado del colegio jesuita de Lima en el primer siglo de su existencia es impresionante. Entre otros personajes, cabe señalar a Manuel Prado y Urgarteche, Presidente Constitucional de la República (1939-45; 1956-62), al General Francisco Morales Bermúdez, Presidente de la Junta Militar de Gobierno (1975-80), a Aurelio Miró Quesada, Director de *El Comercio,* Luis Alayza y Paz Soldán, Escritor, Arturo García Salazar, diplomático, Armando Revoredo Iglesias, aviador, Javier Prado y Ugarteche, catedrático y Rector de San Marcos, Augusto Tamayo Vargas, literato, Luis Antonio Eguiguren, magistrado, Alberto Tauro del Pino, historiador, Rubén Vargas Ugarte, Padre Jesuita e historiador y Manuel Ulloa Elías, político.

En 1898 se fundó un segundo colegio, el San José, de Arequipa. Entre los alumnos de las primeras promociones figuran Víctor Andrés Belaunde y José Luis Bustamente y Rivero. Este segundo colegio pronto llegó a ocupar el primer lugar entre los colegios para varones en la ciudad mistiana. Sin embargo, debido a la escasez de personal jesuita, tuvo que cerrarse en 1935. Con la

ayuda del Presidente Bustamante volvió a abrir sus puertas en 1948. En 1955 se trasladó a su ubicación actual cerca de Tingo. Durante muchos años los Jesuitas del Perú dependieron de la Provincia Jesuita de Toledo en España. En 1938 se tomó un paso importante hacia la autonomía con la fundación de un noviciado propio en Miraflores, Lima. En 1943 la Vice-Provincia peruana se encargó de la Misión de San Francisco Javier en el Alto Marañon en el departamento de Cajamarca, fronterizo con Ecuador. Algunos de los padres y hermanos, y de una manera singular el P. José María Guallart, se especializaron en el trabajo entre los Aguarunas. En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial se fundaron otros colegios, en Piura y en Tacna. Hacia fines de la década del 50 empezaron a venir Jesuitas norteamericanos a reforzar la labor de estas nuevas obras. En los años 60 y 70 la Provincia peruana comenzó a fundar obras de tipo social, tales como los "Cenecapes", en Urcos, Ilo, Huancayo y Piura. En casi todos los lugares donde trabajaban los Jesuitas tambien fundaron parroquias. Entre las obras educativas de carácter social mas notables de la Compañía están los colegios de Fe y Alegría, obra fundada en el Perú en 1965. En 1984 había 18 de estos centros, funcionando en diversas áreas marginales en todo el país, atendiendo a una poblacion estudiantil de aproximadamente 30,000 alumnos.

De los 254 Jesuitas en el Perú en 1984, entre sacerdotes, hermanos y estudiantes, había unos 86 peruanos de nacimiento. La gran mayoría del resto son españoles, casi todos nacionalizados. El primer provincial peruano fue el P. Felipe MacGregor, que tambien fue Rector de la Universidad Católica durante muchos años (1963-1977). En 1966 Ricardo Durand Florez fue nombrado el primer obispo jesuita en el Perú, como Arzobispo del Cusco y posteriormente como obispo del Callao. Desde ese nombramiento, que rompió una tradición de la Compañía que disuadía contra la aceptación de cargos de autoridad en la Iglesia, han sido nombrados obispos varios otros Jesuitas peruanos: Luis Bambarén obispo auxiliar de Lima y posteriormente obispo de Chimbote; Manuel Prado, obispo de Chachapoyas y posteriormente Arzobispo de Trujillo. Fernando Vargas Ruiz de Somocurcio, obispo de Huaraz y Piura a partir de 1980 Arzobispo de Arequipa; Augusto Vargas Alzamora, obispo de jaén y a la vez Secretario General de la Conferencia Episcopal Nacional; y Alfredo Noriega, obispo-auxiliar de Lima. Monseñor Antonio de Hornedo, español de nacimiento y actualmente obispo de Chachapoyas, fue durante años Prefecto Apostólico y luego Vicario Apostólico de la Misión o Vicariato de San Francisco Javier.

La orden jesuita, por razón del número de personal y de sus obras y por la formación excepcionalmente larga que reciben sus miembros, es uno de los grupos que más influencia ejerce en la Iglesia peruana. Los Jesuitas han sido los principales promotores de la renovacion espiritual postconciliar mediante los ejercicios espirituales y la formacion de grupos juveniles y de profesionales. Es, además, una de las pocas órdenes y congregaciones en el Perú que realiza cierta labor intelectual, como catedráticos en seminarios y universidades o como asesores de grupos especiales, tal como el popular y carismático Romeo Luna-Victoria (1921-1984), que durante años fue uno de los animadores más conocidos de los maestros de colegio. Sin embargo, a diferencia de muchas otras provincias de la Compañía de Jesús en el resto del mundo, la Provincia peruana dedica relativamente pocos esfuerzos al campo intelectual, dando prioridad más bien al trabajo pastoral y social o a la labor de dirigir sus colegios. En este sentido refleja el carácter eminentemente misional de la Iglesia peruana en general, y de las órdenes y las congregaciones religiosas concretamente.

Las Religiosas del Sagrado Corazón, 1876

Fundada en 1800 por Magdalena Sofía Barat en Francia, y en circunstancias muy similares a las que dieron origen a las congregaciones de los Sagrados Corazones, la congregación del Sagrado Corazón dio alta prioridad a la reparación y a la educación como medios para recristianizar Francia frente al liberalismo racionalista. Estableció escuelas para la clase aristocrática y para las clases populares. Su venida al Perú respondió, en primer lugar, a la necesidad de fomentar la educacion nacional, ideario clave del nuevo Partido Civil, y en segundo lugar, a los deseos del propio Presidente Manuel Pardo y su familia.

Ya en 1871 el Gobierno peruano había extendido una invitación a la congregación mediante la Casa Dreyfus en París. En tres ocasiones posteriores el Presidente Pardo reiteró la invitación. en 1874, por parte de José Antonio Lavalle, en 1875 por una carta de Aurelio García y García, y finalmente, con éxito, en 1876. En ese año la madre del Presidente, en tono muy personal, dirigió una carta a la Superiora General en París, enfatizando lo importante que sería la labor de su congregación para el Perú:

> "Hace largo tiempo en Lima hemos sentido la imperiosa necesidad de un convento del Sagrado Corazón para elevar el nivel de sus jovenes hijas. Las familias principales del país se sentirán muy felices el día en

que ellas contasen con una institución digna de respeto". (25)

En mayo de 1876 llegaron las tres primeras religiosas del Sagrado Corazón, procedente de Valparaíso, porque la congregacion ya había fundado un colegio y una escuela normal en Santiago. El 27 de julio de 1876 el Presidente Pardo creó por decreto la Escuela Normal de Mujeres (en los primeros años se llamó "Escuela Normal de Preceptoras"), que comenzó a funcionar en 1878 en el antiguo Colegio de San Pablo, en la misma cuadra que la Iglesia de San Pedro de los Padres Jesuitas. Poco tiempo después de llegar las religiosas fundaron una escuela gratuita para niñas pobres, que servía como escuela de aplicación, y un pensionado para señoritas de las clases media y alta. El pensionado fue el embrión de los futuros colegios Sofianum y el Chalet.

La Normal de Mujeres

No hay duda de que la Normal de Mujeres ha sido una de las obras educativas más importantes en toda la historia del Perú. Durante casi 50 años fue el único centro de formación para el magisterio femenino. Al comienzo sólo preparaba maestras para la enseñanza primaria, pero en 1927 se erigió en Instituto Pedagógico Nacional y agregó a su misión preparar también maestras para la enseñanza secundaria.

La Normal significó un avance importante para la promoción de la mujer en el Perú. En todo el siglo XIX la mayor parte de los colegios preparaban a las mujeres para que fueran madres de hogar. La Normal rompió con esta tradición, formando a las mujeres para que trabajasen y desempeñasen un papel en la sociedad. Representó también un medio de ascenso social en el caso de familias de clase popular, y en el caso de hijas de la clase media, una garantía de estabilidad en la vida. Para postular a normalista se requería ser "hija legítima de padres pobres y honrados. . ." entendiéndose por lo último a empleados públicos, militares o profesionales. Al principio, casi todas las alumnas, que provenían de todos los departamentos, gozaban de beca. En los primeros años eran pocas las alumnas: en 1899, por ejemplo, ingresaron 28 nue-

---

(25) Margarita María Recavarren, "Los primeros cincuenta años de la Escuela Normal . . .", pág. 168.

vas alumnas. En contraste, en la promoción del año 1981 había casi 160 alumnas. (26)

El convenio realizado entre el Estado y las religiosas fue un modelo de colaboración pacífica y de beneficio mutuo, en marcado contraste con las escabrosas pugnas entre el Estado y la Iglesia a raíz de ciertas cuestiones candentes, tales como los diezmos, la tolerancia de cultos y el matrimonio civil. Desde el comienzo la Normal fue una obra educativa nacional y las becas fueron financiadas por el Estado. Por su parte, las madres asumían la obligación, y el derecho, de administrar la Normal. Naturalmente, muchos liberales cuestionaban la influencia que las religiosas ejercían sobre las jóvenes maestras, e inclusive, en 1904 se llegó a proponer el cierre de la Normal. (27) En general, sin embargo, la obra gozaba de la simpatía de todos. Por ejemplo, en distintas ocasiones, dieron conferencias a las normalistas catedráticos eminentes de San Marcos, como Javier Prado, Alejandro Deustua. Mariano Cornejo y Carlos Wiesse, los mismos que por su tendencia positivista, sobre todo Javier Prado, criticaban duramente la obra de la Iglesia colonial. En cambio, veían con complacencia la labor de las religiosas "sanpedranas", es decir, de la Iglesia de San Pedro.

En el comienzo las religiosas eran de distintas nacionalidades: españolas, francesas, inglesas, italianas, etc. Pero con el cambio del siglo empezaron a entrar en la congregación las primeras peruanas, egresadas de la Normal o de uno de los colegios regentados por las madres. El carácter cosmopolita de las religiosas, así como su formidable preparación profesional en Europa, permitían que la Normal y los colegios ofrecieran una formación de alta calidad. Este hecho fue seguramente un factor decisivo para que ingresaran en la congregación tantas hijas de las familias más distinguidas de Lima, inclusive de las de algunos presidentes de la República: Heudebert, De Lavalle, Barreda, Pardo, Echenique, Balta, Alvarez, Valle-Riestra, etc.

En 1953 la Normal de San Pedro se trasladó al Chalet en Chorrillos y en 1958 al local actual de Monterrico. En los años de la postguerra el Gobierno ha creado una serie de escuelas normales en todo el país y otras congregaciones también han fundado las suyas propias. No obstante, el Instituto Pedagó-

---

(26) Entrevista con la Madre Shona García, Directora de Estudios de la Normal de Monterrico, 9 de diciembre de 1982.

(27) Recavarren, pág. 63.

gico Nacional de Monterrico sigue siendo uno de los centros más importantes para la formación del magisterio en el Perú.

Los Colegios

En 1909 las madres fundaron un pensionado fuera de San Pedro, que llegó a ser el Colegio del Sagrado Corazón, conocido como el "Colegio de León Andrade" por estar ubicado en una calle de ese nombre, en el borde de la Lima antigua. En 1942 se trasladó a las afueras de Lima en la Avenida Salaverry y cambió su nombre a "El Sophianum", doble alusión a la "sabiduría", en griego, y al nombre de la fundadora de la congregación María Sofía Barat. Anteriormente, en 1903, las religiosas habían fundado también un colegio en Chorrillos, en una casa, "el Chalet", donde pasaban los veranos para descansar. Estos dos colegios pronto se convirtieron, juntamente con el de Belén, en los colegios predilectos de las clases altas limeñas. Pasaron por sus aulas las hijas de los Presidentes Manuel Pardo, Andrés Cáceres y Manuel Candamo. En 1947 la congregación fundó otro colegio en Arequipa, que posteriormente, en 1978, abandonaron. En 1962 fundaron la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, en Lima. De las aproximadamente 120 religiosas en 1983, la gran mayoría son peruanas.

Las Franciscanas Nacionales, 1883

En este período también surgieron algunas congregaciones peruanas. Una de las primeras fue la de las Franciscanas de la Inmaculada Concepción, conocida popularmente como las "Franciscanas nacionales". Su fundación es un ejemplo también de la cooperación entre religiosas y religiosos, porque nació como fruto de la estrecha colaboración entre el Padre Alfonso María de la Cruz Sardinas, misionero franciscano de Huánuco, y la Srta. Carmen Alvarez Salas, limeña de condición modesta, maestra de profesión y directora de un colegio en el Callao. Anteriormente, había intentado entrar en el Monasterio de Santa Clara, pero no tenía la "dote" necesaria. Ella y su hermana, conmovidas por el lamentable estado de la educación en el Perú durante los años de la ocupación chilena, y sobre todo por el abandono en que se encontraban miles de niños pobres, abrieron un colegio que un año después recibió el nombre de "La Inmaculada Concepción". Ese mismo año ella tomó el hábito religioso.

La nueva congregación creció rápidamente gracias a dos hechos: entraron muchas novicias y en distintos momentos varios grupos de Terciarias ya

existentes pidieron ser incorporadas en la nueva fundación. Entre los grupos más notables se puede señalar los siguientes: en 1911 las Hermanas Terciarias Franciscanas de Santa Rosa de Viterbo, fundadas en 1670; en 1914 las Hermanas Terciarias Franciscanas de la Purísima Madre de Dios, fundadas en 1894 en torno al Convento de Ocopa; en 1922 las Hermanas Terciarias Franciscanas de Santa Rosa de Viterbo en Huaraz, fundadas por el Obispo Fidel Olivas Escudero en 1886. También, en 1916 el Instituto de Hermanas de Caridad Franciscanas, fundado en 1892 por la Srta. Ermelinda Carrera del Valle para administrar la Penitenciaría Central de Mujeres y la Cárcel Departamental, fue incorporado en las Franciscanas Nacionales. Con estas incorporaciones también pasaron a sus manos muchas obras de las Terciarias. Las de Ocopa, por ejemplo, habían regentado varios colegios en Ocopa. Huánuco, Huancayo, Jauja y Cerro de Pasco. Además, administraban el Hospital de la Beneficencia de Huancayo. (28)

Así, la congregación fundada por la Madre Carmen Alvarez ha llegado a ser una de las más numerosas en el Perú. En 1980 contaba con unas 22 casas y cerca de 188 religiosas. Su colegio principal en Lima, La Inmaculada Concepción, se trasladó a Monterrico en 1967.

Los Salesianos, 1891

La obra educativa fundada por Juan Bosco (1815-1888) para niños pobres en Italia, y llamada así en honor de San Francisco de Sales, se hizo ya famosa aun en vida del propio fundador. En 1890 la Beneficencia Pública de Lima, con pleno apoyo del Gobierno, celebró un contrato con la congregación salesiana y con las Hijas de María Auxiliadora, la congregación femenina paralela fundada en 1872. El trasfondo de esta doble invitación fue el crecimiento de la industria en el Perú y el surgimiento de una clase obrera. En 1891 llegaron ambos grupos al Perú. En un comienzo fueron acogidos por los Padres Vicentinos y las Hijas de la Caridad, congregaciones que comparten con los Salesianos cierta afinidad en el tipo de obra que realizan.

En 1891, según el acuerdo celebrado con la Beneficencia, las Hijas de María Auxiliadora ("Salesianas") tomaron posesión del Instituto Sevilla para la educación de obreras jóvenes. Por distintos motivos de conveniencia, sobre

---

(28) Algunos de estos datos fueron tomados del folleto, *Madre Clara del Corazón de María* (Lima: Imprenta-Editorial "San Antonio", 1962).

todo el deseo de tener sus propias obras, cuando venció el contrato, en 1898, las hermanas entregaron la obra a las religiosas del Buen Pastor.

Mientras tanto, los padres y los hermanos abrieron el primer "Oratorio Festivo" en 1891 en el Rímac y poco después inauguraron la Escuela de Artes y Oficios para la juventud obrera. Tan grande fue la esperanza que el Gobierno puso en la obra salesiana que en 1896 el Congreso dio una ley fomentando la creación de semejantes escuelas para obreros y obreras en toda la República, todas destinadas a estar bajo la dirección de las dos congregaciones salesianas. El proyecto era demasiado ambicioso para un grupo todavía muy pequeño (sólo había 2 padres y 9 hermanas en el primer grupo). De todas maneras, la expansión de la obra salesiana fue bastante rápida. En 1897 las Hijas de María Auxiliadora fundaron una segunda casa en el Callao y el año siguiente los Hijos de Don Bosco fundaron su propio colegio, también en el Callao. En 1896 llegó un grupo de refuerzos, expulsados de Ecuador por el Gobierno anticlerical de Eloy Alfaro. (29)

Con la ayuda del legado testamentario de Mons. Manuel Teodoro del Valle, fallecido en 1888, se fundó el colegio salesiano de Breña (Lima). La primera piedra fue colocada en 1900 y el colegio del Rímac se trasladó a Breña. En 1902 las Hijas de María Auxiliadora también fueron a Breña. Los dos colegios de Breña, fundados en las afueras de la Lima de 1900, formaron un enorme complejo educativo que a lo largo de varias décadas recibió y educó a miles de jóvenes de la clase media popular. Desde entonces los padres han creado otros colegios en prácticamente todas las ciudades principales del Perú: Arequipa (desde 1905), Cusco, Ayacucho, Chiclayo, Huancayo y Piura. Las hermanas también han hecho lo mismo: Arequipa, Ayacucho, Cusco, Huancayo y Huánuco.

Además de los colegios, los Salesianos se han dedicado de una manera especial a la formación de jóvenes destinados al trabajo técnico o manual. La Escuela de Artes y Oficios seguía bajo su dirección después que se venció el contrato con la Beneficencia (1898), y se convirtió en una obra netamente suya. Durante años la escuela fue gratuita, ayudada en parte por la Unión Católica de Señoras. Posteriormente, se cambió el nombre por el de "Politécnico". Al lado de sus casas y colegios las dos ramas de Salesianos también han mantenido su obra primigenia, los Oratorios Festivos, que son una especie de club

(29) "Los Salesianos están por cumplir 75 años en el Perú" hojas mecanografiadas, archivo de la Congregación salesiana, Lima.

social, con juegos y deportes, para los jóvenes del barrio. Los Oratorios son educativos en el sentido general de la palabra porque ofrecen una formación humano-religiosa más allá de una enseñanza puramente académica. En la actualidad algunos de los Oratorios, especialmente los del Callao, Breña y Piura, pueden reunir hasta varios centenares de jóvenes.

También, en la década del 20, a invitación de los distintos Patronatos de la Raza Indígena fundaron granja-escuelas, en Yucay en 1924 y en Puno (Salcedo) en 1929. Estos centros se orientaban a la capacitación de los campesinos, obra precursora de los Centros de Capacitación Profesional que nacieron como consecuencia de la Reforma Educativa de 1972. En 1931 la "Granja-Escuela Salesiana e Internado Indígena" de Yucay contaba con 58 internos y 123 externos. (30) Posteriormente, la Granja-Escuela de Puno se convirtió en la Gran Unidad Escolar y Escuela Normal Regional San Juan Bosco y en 1964 la Granja-Escuela de Yucay pasó a manos de los Dominicos franceses.

La labor de los Salesianos, juntamente con la de ciertos otros grupos que también fundaron colegios expresamente para los menos pudientes, representó la inserción de la Iglesia en el medio popular urbano, y en una forma limitada, entre el campesinado. Con el tiempo, sin embargo, algunos de sus colegios en provincias llegaron a ser centros más bien para la clase media y, por lo tanto, un poco "elitistas". También, en distintos momentos los Salesianos han regentado seminarios (Ayacucho y Piura) y numerosas parroquias. Los Hijos de Don Bosco se encontraban entre las congregaciones más numerosas después del Vaticano II, contando con alrededor de 113 sacerdotes y 13 hermanos en 1983. Aproximadamente el 60o/o son peruanos de nacimiento. (31)

Los Sagrados Corazones y la Recoleta, 1893

La congregación de los Padres de los Sagrados Corazones (Pipcus) fundada en Francia en 1800 con el fin de predicar misiones populares y enviar misioneros a las colonias de Ultramar, se estableció en Chile en 1834. El Arzobispo Luna Pizarro les ofreció la dirección del recién reorganizado Seminario de Santo Toribio, y para conversar sobre esta propuesta llegó a Lima el

---

(30) *El Deber* (Arequipa), 21 de julio de 1931, pág. 6.

(31) Entrevista al Padre Juan Pedro Perucchi, secretario del Inspector General, 17 de diciembre de 1982.

provincial de Chile en 1846. No obstante, el proyecto se frustró porque las autoridades civiles creían que los padres de dicha congregación eran, en realidad, Jesuitas camuflados. (32) Había bastante apoyo, sin embargo, entre muchas familias que deseaban tener un colegio católico para sus hijos. Sobre todo, la "Asociación Exterior de los SS.CC.", fundada en 1838 por las religiosas de Belén, promovió la venida permanente de los religiosos vetados. En 1870 llegó un padre de los SS.CC. como capellán de las religiosas. El promotor principal, sin embargo, fue el P. Francisco de Sales Soto, que además de ser director de la Obra de Propaganda de la Fe para el Oriente Peruano, y posteriormente llegó a ser el primer obispo de Huaraz, fue también capellán de las madres de Belén. En 1884 el P. Sales recibió permiso, y los fondos necesarios, de la Beneficencia Pública para la reconstrucción de la Iglesia del suprimido convento de la Recoleta dominicana. Ese mismo año comenzaron a llegar otros padres de Chile con la finalidad de encargarse de la Iglesia y fundar un nuevo colegio.

La Iglesia fue terminada en 1886 y el colegio se abrió en 1893, con 22 alumnos. Entre ellos figuraban Francisco García Calderón, Ventura García Calderón, Javier Correa Elías, Raúl Porras Barrenechea y José de la Riva-Agüero. Entre otras personalidades de los primeros años también se encuentran Luis Alberto Sánchez, Ricardo Bentín y Luis Aspíllaga Anderson. Durante un breve tiempo, Fernando Belaúnde Terry fue recoletano. La Recoleta estableció rápidamente su fama como uno de los dos colegios religiosos para varones, juntamente con La Inmaculada, más prestigiosos de Lima. En 1900 contaba con 125 alumnos. Pero en 1943, el año de las bodas de oro, tenía unos 620. En aquella ocasión, además de Riva-Agüero y otros alumnos-fundadores, también estuvieron presentes los ex-alumnos Ismael Aspíllaga, Ismael Bielich, Raúl Ferrero, Alfonso Benavides y tres ministros del gabinete del Presidente Bustamante y Rivero. (33)

La Recoleta y la Inmaculada fueron los dos núcleos principales en Lima para la creación del movimiento laico de jóvenes en los comienzos del siglo. Además, la Recoleta sirvió de base para la Universidad Católica creada en 1917. Hasta la década del 50 el colegio fue prácticamente la única obra de los

---

(32) "Los SS.CC. en América Latina", manuscrito en el archivo de la Iglesia de la Recoleta, Lima, sin página.

(33) *Almanaque de conmemoración para las bodas de oro, 1893-1943*. Sin página.

Padres de los SS.CC. En 1960 se mudó a un nuevo local cerca de la Molina y Monterrico.

Las Reparadoras, 1896

La fundadora de esta congregación peruana fue Rosa Mercedes de Castañeda y Coello, que había sido pensionista de las Madres de Belén y aspirante en el convento de las Clarisas Capuchinas. Durante un tiempo su confesor fue el P. Gual. Obligada a estudiar en Francia por sus padres, que deseaban apartarla de la tentación de entrar en la vida religiosa, ella, no obstante, se puso en contacto con un padre jesuita, que le aconsejó que entrase en cierto instituto femenino. Pero, con la visita de su madre en 1880, salió y le acompañó a Roma, donde fueron recibidas en audiencia por el Papa. Cuando regresó a París, nuevamente entró en la vida religiosa y en 1895 pidió otra audiencia privada con el Papa, León XIII, que bendijo su proyecto para fundar su propia congregación. (34)

Regresó al Perú ese mismo año, con las constituciones ya escritas, en francés, pero sin personal. Se estableció en la Alameda de los Descalzos en 1896 y poco después contó con la aprobación del Arzobispo Bandini. Con la ayuda de ciertas otras mujeres piadosas se dedicó a la labor de visitar y auxiliar a los enfermos a domicilio. En 1903 fundó un colegio en el centro de Lima y otro en Miraflores (aprobado oficialmente en 1916), que desde entonces se convirtió en uno de los colegios tradicionales de ese suburbio elegante. Posteriormente, las Madres Reparadoras fundaron otros colegios, en Callao y Piura, y ciertas obras sociales de asistencia en Huaraz y Huánuco.

Las Dominicas Docentes, 1898

En 1898, a petición de la Junta Departamental de Trujillo, el Gobierno celebró un contrato con las Religiosas Terciarias Dominicas de la Inmaculada Concepción, posteriormente conocidas más sencillamente como las "Dominicas Docentes", con el fin de fundar un colegio para mujeres. Así, el 4 de julio de 1898 nació el Colegio Nacional de Santa Rosa de Trujillo. En realidad, la congregación se había fundado en Francia en 1866 para un fin más específico: la educación de niñas ciegas. Por eso, también aceptó tomar a su cargo una escuela semejante en Lima, el "Instituto para Niñas Ciegas", en 1912.

---

(34) Eugenio Valentín, S.D.B., *Madre Teresa del Sagrado Corazón (1856-1950)* (Burgos, 1978).

Las religiosas de esta congregación se han caracterizado en su trabajo por una polaridad entre la enseñanza y la asistencia. Al comienzo se dedicaron a enseñar en colegios nacionales, pero en los años posteriores tomaron también a su cargo la dirección de colegios privados, tales como Santa Rosa de Lima y el Colegio Belén a partir de 1980. Entre sus obras de asistencia se encuentran un Hogar-Escuela para los que sufren del Mal de Parkinson y dos hogares para ancianos en Chaclacayo (uno para sacerdotes). En 1983 había unas 120 religiosas de esta congregación. La mayor parte de ellas son peruanas que han estudiado en sus propios colegios. (35)

Los Maristas, 1909

En las primeras décadas del siglo XX llegaron al Perú dos congregaciones mundialmente conocidas por su labor en el área de la educación de la juventud católica: los Hermanos de María, o "Maristas", y los Hermanos de La Salle. Frecuentemente, la opinión popular las confunde porque comparten ciertos rasgos en común: su origen francés, su dedicación a la enseñanza y el hecho de ser religiosos no clericales. Además, hay una semejanza en el idealismo que motivó a sus respectivos fundadores. Juan Bautista de La Salle (1651-1717) fundó los "Hermanos de las Escuelas Cristianas" con el fin de contrarrestar la influencia del Jansenismo y el escepticismo en general, y Marcelino Champagnat (1789-1840) fundó los Maristas (1817) para recristianizar la juventud francesa en los años posteriores a la revolución francesa. El propio Champagnat fue sacerdote y también surgió una rama de sacerdotes maristas. Sin embargo, fueron los Hermanos los que crearon el impresionante sistema de colegios en todos los continentes.

También los dos grupos vinieron al Perú prácticamente por la misma razón: contrarrestar la influencia creciente del protestantismo y ampliar las posibilidades de una educación católica para la juventud. En 1907 el Centro Católico de Lima, bajo el impulso de Carlos Arenas y Loayza y otros laicos, y con el asesoramiento del Padre Jesuita Francisco Javier Lecocq, crearon la "English Commercial School" del Callao. Su finalidad era ofrecer una alternativa a la instrucción comercial que se enseñaba en inglés en distintas escuelas protestantes. Primero se había ofrecido la dirección a los Jesuitas, que declinaron por falta de personal, y luego se extendió la invitación a los Maristas.

---

(35) Datos tomados del archivo de las Madres Dominicas Docentes, Colegio Santa Rosa de Lima.

que la aceptaron. En 1908 partieron de su casa central en Italia cuatro hermanos franceses bajo la dirección del Hermano Carlos María Constantín, y después de pasar algunos meses en Nueva York para perfeccionar su inglés, iniciaron las clases en marzo de 1909. Otro miembro del primer grupo fue el Hermano Plácido Luis, quien llegaría a ser una "institución viviente", símbolo de la presencia marista en el Perú. En 1913 el colegio cambió su nombre a "Saint Joseph College" y posteriormente, en respuesta a las exigencias de la ley, volvió a cambiar, llamándose "Colegio San José". El colegio fue la base del primer grupo de Acción Católica en el Callao: el "Centro Labor".

Una vez establecidos en el país, los Maristas extendieron rápidamente su labor. En 1923 fundaron el Colegio San Luis de Barranco; en 1927 el Colegio Champagnat de Miraflores; en 1932 San José de Huacho (en respuesta a la presencia de protestantes en la región); en 1934 el Colegio de San Isidro (Lima); en 1939 Santa Rosa de Sullana, y en 1953 en Cajamarca. También fundaron normales en Cajamarca (1954) y Tacna (1959). Durante un tiempo los hermanos se encargaron también del Puericultorio "Augusto Pérez Aranibar" (1937-1958) para niños pobres y el Orfelinato San Vicente. En 1967 tenían unos diez colegios en toda la República, de los que tres eran normales. También han mantenido otras casas para la formación de sus propios estudiantes, como "Villa Marista" en Chosica. De sus colegios han egresado distintas personalidades, entre las que se encuentran Armando Villanueva del Campo, Javier Arias Stella, Felipe MacGregor y el popular Alcalde de Lima, "Chachi" Dibós. (36)

Antes del Vaticano II fue una de las congregaciones más numerosas en el Perú, contando con cerca de 120 hermanos. En 1981 había alrededor de 81 hermanos, de los cuales la mayoría son de origen español.

La Salle, 1922

En 1872 Pardo invitó formalmente a los Hermanos de la Salle al Perú y nuevamente en 1908 el Centro Católico de Lima repitió la invitación. En 1920, el Arzobispo Emilio Lissón, valiéndose de sus vínculos con Francia y

---

(36) Datos tomados de "La obra marista en el Perú", hojas mecanografiadas en el archivo de los Hermanos Maristas, Lima; del album conmemorativo, *150 Aniversario: Maristas, 1817-1967)* (Lima, 1967); y entrevista con el Provincial de los Maristas, Hermano Eduardo Palomino, 4 de diciembre de 1982.

Bélgica, por ser Vicentino, se presentó personalmente en la Casa Generalicia en Bruselas para pedir que enviaran hermanos al Perú. Por fin, en 1922, un grupo de hermanos procedentes de Ecuador viajó a Lima. Lissón les confió el Colegio Externado del Seminario de Santo Toribio. En 1926 los hermanos fundaron su propio colegio en Lima y en 1931 otro en Arequipa. En realidad, ya se habían establecido en la ciudad mistiana desde 1926, porque en ese año el Presidente Leguía, impresionado por su labor en Lima, les encomendó una escuela normal. En Arequipa, al costado de su colegio para las clases medidas y altas, levantaron el Colegio Muñoz Nájar para niños pobres. Posteriormente, los hermanos fundaron otro colegio en el Cusco (1939) y, en distintos momentos, varias normales: Cajamarca en 1942 (ya no existe), Abancay en 1964 y Urubamba en 1965. Entre 1936 y 1969 regentaron la Escuela Normal de la Universidad Católica.

Si bien los comienzos de los colegios fueron modestos (La Salle de Lima tenía unos 45 alumnos en 1926, y el de Arequipa 460 en 1931), algunas décadas después se convirtieron en grandes e influyentes centros educativos (el colegio de Lima contaba con alrededor de 1,862 alumnos en 1976 y el de Arequipa con unos 1,200 en 1981). (37) Por otra parte, durante cierto tiempo, dirigieron el Reformatorio de Menores en Surco. En 1982 habían unos 60 hermanos, de los que 45 eran peruanos. (38)

Las Siervas del Inmaculado Corazón de María, 1922

Si la ascención al poder de Augusto B. Leguía significó un cambio de perspectiva, desde Europa hacia los Estados Unidos, este hecho también se manifestó en la Iglesia. Ya desde el comienzo del siglo la creación del colegio marista de San José del Callao para la enseñanza de inglés simbolizó los cambios de los tiempos. Emilio Lissón pidió al Arzobispo de Philadelphia ayuda para poder fundar otro colegio católico especializado en el idioma inglés en Lima. Con este fin en 1922 llegaron tres madres de la Congregación de las Siervas del Inmaculado Corazón de María, fundada en 1845 para enseñar en las escuelas católicas de los Estados Unidos. En 1923 fundaron "Villa María Academy" en Miraflores; y en 1928, algunas madres comenzaron a dar clases

(37) *Signo* (Revista del Consorcio de Centros Educativos de la Iglesia), Lima, junio de 1976, pág. 7.

(38) Entrevista con el Hermano Noé Zevallos, ex-Provincial de La Salle en el Perú, Lima, 10 de diciembre de 1982.

para niños pobres en San Antonio del Callao. Hasta 1944 Villa María fue co-educacional. Desde 1939 los Marianistas venían regentando su propio colegio de Santa María para varones, el cual mediante mutuo acuerdo, llegó a formar un centro paralelo y complementario a Villa María. Por su parte, en 1944 las madres inauguraron la Escuela Primaria "Inmaculado Corazón" para varones, que fue concebida como una preparación inicial para el colegio marianista. Desde 1944, los Marianistas y las Siervas compartieron también labores en San Antonio del Callao. En 1957 las religiosas se trasladaron a un nuevo local para las muchachas y además, durante algún tiempo, las madres enseñaron en el colegio parroquial de los Padres Carmelitas en San Antonio. (39)

Desde sus inicios, "Villa María" fue reconocido como uno de los colegios más prestigiosos en Lima, y cuando dejó de ser co-educacional, se convirtió, juntamente con los de Belén y del Sagrado Corazón, en uno de los colegios para mujeres más elitistas. Su existencia respondió a un deseo de las clases medias y altas de aprender inglés y recibir una formación "moderna", es decir, norteamericana, fenómeno que refleja los vínculos comerciales y culturales cada vez más estrechos con los Estados Unidos. Las Siervas fueron, pues, la primera congregación estadounidense en el Perú, anticipándose en muchos años a la venida de otros grupos durante y después de la Segunda Guerra Mundial. En los años 60 las madres ofrecieron cursos acelerados de inglés a otras religiosas para que, entre otros motivos, los alumnos o las alumnas de sus respectivos colegios no fueran a colegios de protestantes a estudiar el inglés. En 1965 Villa María se trasladó a su local actual en la Planicie. En los años del Vaticano II había cerca de 60 religiosas de la congregación en el Perú y Chile. En 1983 el número había bajado a 40, de las que un poco menos de la mitad son peruanas. (40)

Las Ursulinas, 1936

Tres distintos grupos de religiosos y religiosas deben su presencia en el Perú en parte a la persecución nazi: los Misioneros de los Sagrados Corazones, las Dominicas de Santa María Magdalena y las Ursulinas. Como consecuencia del nacionalismo anticristiano del régimen nazi, en los años 30 existía el peli-

---

(39) Servants of the Inmaculate Heart of Mary, *Forty Years in Peru, 1922-1962* (Lima, s/f).

(40) Entrevista con la Madre Thomas Eugene, IHM, Directora de Villa María Academy, 15 de enero de 1983.

gro de una inminente confiscación de colegios católicos y otras casas religiosas. En la misma época el Arzobispo Farfán extendió una invitación a las Ursulinas para que abrieran un colegio católico alemán en el Perú. En 1936 llegaron las dos religiosas del antiguo convento de Fritzlar, Cáritas Knickenberg y Gertrudis Neugebauer, con el fin de explorar las posibilidades de llevar a cabo este proyecto. En abril de ese año abrieron el Colegio Santa Ursula en una casa privada, y en agosto llegaron tres religiosas más y una postulante. En 1941, los temores de las Ursulinas se cumplieron cuando el Gobierno alemán expropió el Convento de Fritzlar, convirtiéndolo en un hospital durante la guerra. En esos años otro grupo de Ursulinas, de Erfurt, fundó un colegio en Sullana.

La idea de un colegio católico alemán tuvo acogida en Lima ya que algunas familias estimaban la cultura y la formación alemanas, de la misma manera que otras sentían aprecio por la educación francesa, británica o la norteamericana. Estas familias formaron una asociación para construir un edificio para el colegio. Entre ellas figuran las de Alberto Ulloa, Francisco Alvarez Calderón, Fritz Bauer, Guillermo Cornejo y Cristóbal de Losada y Puga. (41) El propio Presidente Benavides, que no ocultó su admiración por la disciplina y el orden alemanes, envió a su hija al nuevo colegio. En 1941 comenzó a funcionar el nuevo colegio en San Isidro. La Madre Cáritas, que había regresado a Alemania para afrontar la crisis de Fritzlar, volvió como superiora en 1950. Entre otras personas importantes en los orígenes peruanos de las Ursulinas se encuentra el P. Pedro Vankann, alemán de nacionalidad, de los Padres Camilos, que fue el intermediario más importante entre las Ursulinas y el Arzobispo Farfán.

En 1955, acogiendo un llamado de la Santa Sede, las Ursulinas del convento de Lima se incorporaron a la Unión Romana de Santa Ursula, que en ese período abarcaba unas 180 casas en todo el mundo. Posteriormente, las madres que habían fundado el colegio de Sullana lo entregaron a las Carmelitas de la Caridad y pasaron a formar parte del convento de Lima. Entre ellas figura la Madre Loyola Weinart, que llegó a ser considerada entre las Ursulinas y sus exalumnas como un símbolo viviente de la presencia ursulina en el Perú. El Colegio de Santa Ursula no tardó en hallarse entre los colegios más recomendados para muchachas de las clases medias y altas.

---

(41) *La Barca de Santa Ursula, 1936-1961* (album conmemorativo).

Las Dominicas de Santa María Magdalena, 1938

Las religiosas de esta orden, cuyos orígenes se remontan al siglo 13, tenían una larga tradición docente, e igual que las Ursulinas, también fueron víctimas de la persecución nazi. En 1938 la Municipalidad de Speyer declaró: "Los principios de la enseñanza en los centros educativos católicos no concuerdan con los del Estado". Con esta sentencia se cerraron los colegios católicos. Aun antes de la confiscación de sus obras, las madres ya habían estudiado propuestas para enviar personal a América Latina, principalmente a la Selva de Brasil y la Sierra del Perú. En 1937 dos grupos fueron a Brasil. En 1938 tres distintos grupos enrumbaron hacia el Perú, aceptando una invitación hecha por el Obispo Salvador Herrera, de Puno. En 1939 llegó un cuarto grupo. Entre los cuatro grupos se constituyó un total de 30 Dominicas de Speyer que habían sido destinadas al Perú.

En febrero de 1938 fundaron un convento y un colegio, el "Elena de Santa María" en Juliaca; y en julio tomaron la dirección del Colegio Nacional de Mujeres "Santa Rosa" de Abancay. En marzo de 1939 fundaron otro convento y otro colegio, el "Beata Imelda", en Chosica. Esta última fundación se hizo en parte con el fin de mantener una casa central cerca de Lima. Al mismo tiempo, el colegio de Chosica se convirtió en un centro educativo peruano-alemán. En los tres lugares, Juliaca, Abancay y Chosica, las madres realizan además una gran diversidad de otras labores apostólicas: la catequesis, visitas a las cárceles de mujeres, cursillos de formación para los padres de familia, etc. En el casi medio siglo que llevan en el Perú muchas exalumnas han ingresado en la orden, llegando a constituir la mitad del personal total. (42)

Los Marianistas, 1939

Con la llegada de los Marianistas norteamericanos en 1939 surgió el primer colegio católico para varones que tomaba como modelo la educación norteamericana. En este sentido fue, desde el comienzo, un complemento del Villa María. La Congregación Marianista nació en circunstancias muy similares a otras congregaciones de origen francés. Fue fundada en 1817 por el P. Guillermo José Chaminade con el fin de restaurar la fe cristiana en un ambiente indiferente u hostil a la religión. Distintas familias limeñas, notablemente la

---

(42) Datos tomados de un informe preparado por la Madre Amabilis Geimer, O.P., Superiora de las Dominicas de Santa María Magdalena en el Perú. Chosica, 12 de febrero de 1984.

de Carlos Alvarez Calderón, invitaron a los Marianistas y formaron una asociación con el fin de respaldar económicamente la nueva obra. En 1939 llegó el primer grupo de Marianistas, entre sacerdotes y hermanos, de la Provincia de San Luis.

El Colegio Santa María comenzó en la Avenida Arequipa en 1939, y en 1941 se trasladó a la Parroquia de María Reina en San Isidro. A partir de 1959 se trasladó otra vez, a su actual local en Chacarilla del Estanque, y al mismo tiempo surgió en su antiguo lugar el colegio parroquial de María Reina. En 1944 los padres y hermanos tomaron también a su cargo la sección de varones del Colegio San Antonio del Callao. En 1957 fundaron el Colegio San José Obrero de Trujillo. En 1961 el P. William Morris fundó la Universidad Católica Santa María en Arequipa, obra en la que algunos Marianistas han colaborado a lo largo de los años. En la década del 60 había cerca de 60 padres y hermanos en el Perú, la mayoría norteamericanos. En 1983 había unos 28 miembros de la Provincia peruana, de los que casi la mitad eran peruanos. (43)

La Institución Teresiana, 1943

Fundada como una "Pía Unión" de laicas por el P. Pedro Poveda en España en 1911, la Institución Teresiana se convirtió en "Instituto Secular" en 1947. Se distinguió desde el comienzo por su carisma para desplazarse en el mundo secular, especialmente en obras de educación superior, en las empresas y en los medios de comunicación masiva. Las primeras "Teresianas" (se llaman así en honor de Santa Teresa de Avila) llegaron al Perú en 1943 invitadas por el obispo de Huaraz con el fin de administrar la recién fundada escuela normal de la diócesis. Cuando la normal se cerró en 1947 se dirigieron a Lima donde fundaron una residencia para universitarias y se dedicaron a dar clases en la normal para mujeres de la Universidad Católica. En 1952 ellas mismas asumieron la dirección de la normal que en adelante se conocía como la "Escuela Normal Urbana de la Institución Teresiana". En 1977 la normal dejó de existir y se integró al programa de Educación de la Católica. Las Teresianas siguen como profesoras y directoras en dicho programa y en otras áreas de la misma Universidad. En 1952 la Institución fundó su propio colegio en Lima, el Isabel Flores de Oliva. En 1960 envió personal para enseñar en el colegio de

(43) Entrevistas con el P. Oscar Alzamora, S.M., 7 de diciembre de 1982 y con el Hermano George Lytle, Provincial de los Marianistas en el Perú, 8 de julio de 1983, Lima.

la Hacienda azucarera "San Jacinto" cerca de Chimbote. Después de 22 años se retiró del colegio. En 1970 las Teresianas también comenzaron a trabajar en el Alto Napo y desde 1973 vienen colaborando en el programa para la formación de maestros bilingües. En 1983 se encargaron de la normal de Chimbote. Juntamente con la congregación del Sagrado Corazón, la Institución Teresiana representa uno de los pocos grupos femeninos que trabajan a nivel universitario en el Perú. De las 50 miembros en 1986, 38 son peruanas de nacimiento.

Balance final

El aporte positivo

Con la fundación de Santa María se completa el cuadro de los colegios religiosos tradicionales en el Perú. La Inmaculada, La Recoleta, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, los colegios de los Salesianos, de los Maristas y de La Salle ofrecían amplias posibilidades de escoger para la educación católica de los jóvenes. Y los colegios de Belén, Sagrado Corazón (el Sophianum), la Normal de San Pedro, la Reparación en Miraflores, María Auxiliadora, las Dominicas Docentes, las Franciscanas Nacionales, Villa María, Santa Ursula y otros ofrecían la misma gama de selección para las jóvenes. En 1949 había en todo el país unos 51 colegios dirigidos por religiosos, con 18,834 alumnos, y otros 111 colegios dirigidos por religiosas, con 34,471 alumnos y alumnas. (44) En los años de la postguerra, con la llegada de numerosas nuevas congregaciones y la masificación general de la educación nacional debido a la explosión demográfica, el número de centros educativos conducidos por religiosos y religiosas ha aumentado considerablemente. El año 1982 había aproximadamente 397,347 alumnos en unos 639 centros educativos que de "alguna manera" dependían de la Iglesia. (45) Sobre esta última etapa veremos más en capítulos posteriores.

Desde la fundación del Colegio Belén en 1848 hasta la fundación de Santa María en 1939 había transcurrido poco menos de un siglo. Durante este largo período, las numerosas nuevas órdenes y congregaciones que nacieron

---

(44) *Fides* (Lima), 15 de octubre de 1949, pág. 5.

(45) Oficina Nacional de Educación Católica, "Informe sobre el estudio estadístico de los centros educativos de la Iglesia", 20 de enero de 1983. Sin página.

en el Perú o que vinieron de fuera, cambiaron lenta pero sustancialmente la faz de la Iglesia peruana. Los hospitales, los colegios, las parroquias y otras obras creadas por ellas proyectaron una imagen de vitalidad y de solidez que faltaba en los años de la crisis del liberalismo y positivismo anticlerical. Sobre todo, la Iglesia había comenzado a enfrentar la realidad del mundo postcolonial y a reorientar su labor en función de las necesidades y prioridades de la propia sociedad peruana. La asistencia médica, la educación y la obra civilizadora de los misioneros en la Selva eran necesidades evidentes en una sociedad en proceso de modernización, mientras que la contemplación y la actividad puramente espiritual se entendían cada vez menos. Por otra parte, los colegios religiosos, que atraían a los hijos y las hijas de las mejores familias del país, crearon una imagen muy distinta de la que tenían muchos liberales y positivistas acerca de una Iglesia oscurantista y culturalmente atrasada. Los franceses en la Recoleta, las norteamericanas en Villa María o las alemanas en Santa Ursula, entre otros ejemplos, ofrecieron a los peruanos un contacto vital con las culturas y los alcances educativos de las naciones más avanzadas del mundo. El anticlericalismo ya no cuestionaba la capacidad intelectual de la Iglesia en general, sino sólo la de ciertos sectores o grupos más atrasados.

Las nuevas órdenes y congregaciones y sus colegios también reflejaron los cambios en la sociedad peruana a lo largo de la época republicana. En un comienzo los colegios fueron creados para llenar un vacío en la educación nacional después de la Independencia, especialmente con respecto a la mujer. Belén de los Sagrados Corazones y la Normal de las religiosas del Sagrado Corazón respondieron a estas exigencias. Pero, con el advenimiento de un liberalismo laicista, muchos católicos vieron también la necesidad de colegios específicamente religiosos para la formación de sus hijos varones. La Recoleta, la Inmaculada, los colegios de los Agustinos, los Dominicos y otros surgieron en respuesta a esta necesidad. Hacia fines del siglo, la Iglesia empezó a preocuparse cada vez más por el protestantismo. La creación del colegio marista del Callao y Villa María de las Siervas del Inmaculado Corazón de María respondió inicialmente a esta inquietud.

Al mismo tiempo, los colegios y las obras asistenciales de los religiosos simbolizaron los cambios a nivel internacional. En todo el siglo pasado la cultura más estimada fue la francesa. Las madres francesas de Belén, las de San José de Cluny o los padres de la Recoleta ofrecieron un acceso a la cultura gala. En la segunda parte del siglo, la cultura británica, y sobre todo el idioma inglés, rivalizaron con la cultura y el idioma francés. Para los intelectuales

influidos por el positivismo, tan pendientes de los avances científicos y comerciales del mundo anglo-sajón, primero Inglaterra y posteriormente los Estados Unidos, el dominio del idoma inglés se hizo imperativo. El establecimiento del Saint Joseph College en el Callao en 1909 y de Villa María en 1923 muestran que la Iglesia también reconocía estas realidades. En los años 30 algunas familias optaron por la cultura alemana y otras por la norteamericana, dando origen al Colegio de Santa Ursula y al Colegio Santa María.

Evidentemente, no se puede forzar este esquema: la mayor parte del personal religioso que vino al Perú desde la Independencia, entre Franciscanos, Jesuitas, Dominicos, Agustinos, Maristas, Claretianos, Pasionistas, Carmelitas y otros, de hecho han sido españoles. Ellos vinieron por las razones obvias de que los vínculos históricos entre España y América Latina seguían en vigencia y porque el idioma de las clases altas y medias seguía siendo el español. Además, algunos grupos vinieron no tanto por la cultura que representaran, sino por el tipo de obra que habían emprendido en Europa. Los Lazaristas (Vicentinos) y los Claretianos se habían distinguido como directores de seminarios. Los Salesianos habían logrado fama por su labor entre la clase popular de Italia. Los primeros Jesuitas vinieron con el fin de dirigir el Seminario de Huánuco.

Además de estas consideraciones, es preciso enfocar la historia de las nuevas órdenes y congregaciones también desde la perspectiva de Europa. En el siglo XIX hubo en Francia, España e Italia un fuerte resurgimiento misionero, alentado a veces por la propia persecución anticlerical. Los Padres y las Madres de los Sagrados Corazones pasaron a América originalmente en camino hacia Oceanía. Se quedaron a petición de los católicos de Chile y del Perú, que les presentaron sus propias necesidades locales. Otros grupos vinieron expresamente para trabajar en la Selva: primero los Franciscanos, y posteriormente, los Agustinos, los Dominicos, las Dominicas, los Pasionistas, etc. Casi todos estos grupos misioneros establecieron casas y parroquias en Lima como sitios de descanso y de apoyo o como nexos con Europa. En algunos casos, los colegios religiosos surgieron como una consecuencia no prevista de otra tarea asumida por una congregación. Así, las Madres de San José de Cluny y las Hijas de Santa Ana vinieron al comienzo a Lima a invitación de las colonias francesa e italiana para administrar sus respectivos hospitales. Pero, pronto surgió una demanda para que se encargasen también de colegios.

Los Colegios clasistas

La crítica más grave que se ha formulado en torno a los colegios religiosos ha sido su carácter clasista o elitista. Los Jesuitas, los Padres de los Sagrados Corazones, los Agustinos y posteriormente los Marianistas ofrecieron una educación para las clases medias y altas de Lima (y de ciertas ciudades de provincias). Las religiosas de Belén, del Sagrado Corazón, Villa María y Santa Ursula hicieron lo mismo para las hijas de las mismas familias. En cambio, los colegios de los Salesianos y las Salesianas, los Maristas y los Hermanos de La Salle se dirigieron más bien a las clases medias populares. Con el tiempo algunos de estos colegios, tales como los Maristas en San Isidro, Miraflores y Barranco, o La Salle en Arequipa y Cusco, también adquirieron un carácter clasista. Al mismo tiempo, había obras educativas creadas especialmente para la clase obrera o campesina, tales como la Escuela Taller de Santa Rosa y el Instituto Sevilla de las religiosas del Buen Pastor, o el Politécnico de los Salesianos y las Escuelas-Granja de Yucay y Salcedo (Puno).

Además, algunas de estas congregaciones, aun las que tenían los colegios más elitistas, regentaban al costado colegios para los pobres. Las religiosas de Belén mantenían un colegio para niñas pobres desde el comienzo; los Hermanos de La Salle dirigían el Colegio Muñoz Nájar para la clase popular al lado de su colegio tradicional en Arequipa; y la Escuela de Aplicación para las normalistas de San Pedro prácticamente cumplía esta misma finalidad. Estos ejemplos subrayan el hecho de que las propias congregaciones que educaban a las clases medias y altas no eran tan elitistas como parecería por la imagen exterior que proyectaban sus colegios tradicionales. Además, la inmensa mayoría de los religiosos y las religiosas que enseñaron en estos colegios venían de las clases medias y aun de las populares de Europa y Norteamérica. Finalmente, dado sus escasos recursos económicos, ya que no contaban con grandes propiedades como las órdenes coloniales, las congregaciones docentes de la época republicana no tenían más remedio que depender económicamente de sus colegios para las clases más adineradas.

No obstante estas observaciones, los grandes colegios tradicionales proyectaron una imagen inconfundiblemente elitista. Una descripción del Colegio del Sagrado Corazón en 1927 lo calificaba como "uno de los colegios de señoritas más aristocráticos de Lima". La descripción llevaba además un aviso proporcionado por el mismo colegio: "Dada la estricta vigilancia que se observa,

las directoras recomiendan que las niñas sean acompañadas por personas de su servicio, al dirigirse al Colegio diariamente". (46)

En los colegios religiosos, como en cualquier colegio privado bien administrado, reinaba un ambiente de paz, orden, disciplina y de estudio. Además, el colegio constituía todo un mundo de experiencias que se grababa hondamente en los alumnos: amistades, paseos, juegos, viajes de promoción, devociones especiales, profesores, etc. Casi todos los exalumnos de colegios religiosos hablan con nostalgia acerca de sus días como colegiales. En sus memorias Luis Alayza y Paz Soldán describe la vida de un escolar en La Inmaculada a comienzos del siglo. Según él, "el colegio de los Jesuitas era el mejor de Lima". En aquella época era relativamente pequeño: alrededor de 200 alumnos en total. El día comenzaba con la Misa a las 8:30, después las clases, y el almuerzo a la una. En la tarde las clases comenzaban a las 2:35 y el día terminaba a las 5:30 después del rosario. Las alumnas del Sagrado Corazón, que funcionaba al frente, salían a las 5 para no encontrarse con los alumnos de la Inmaculada. (47)

Luis Alberto Sánchez recuerda con el mismo cariño su formación en La Recoleta, donde, tal vez a diferencia de los Jesuitas, no había "nada de dogmatismo estrecho", sino al contrario, reinaba un "auténtico espíritu democrático". (48) Víctor Andrés Belaunde evoca con nostalgia sus pocos años en el colegio del Padre Duhamel y algunos meses con los Jesuitas en Arequipa. No es cierta, tampoco, la generalización hecha con frecuencia de que no se inculcaban valores sociales: el grado de conciencia social variaba de una a otra congregación y de un colegio a otro. Armando Villanueva del Campo se acuerda de las ideas socialcristianas que se enseñaban en San Luis de los Maristas en Barranco. (49) En general, en todos los colegios católicos en los años 30 se promovían grupos de Acción Católica, basados a su vez en las encíclicas sociales. En cambio, Pablo Macera habla con menos cariño del Colegio de La Salle

---

(46) Cipriano Laos, *Lima, la Ciudad de los Virreyes (El Libro Peruano), 1928-1929*, (París: Editorial Perú, 1927), pág. 324.

(47) Luis Alayza y Paz Soldán, *Mi País* (Lima, 1960), tomo I, págs. 45-56.

(48) Luis Alberto Sánchez, *Testimonio personal*, tomo I, pág. 102.

(49) Raúl Gonzáles, "Los primeros días de Armando Villanueva", *El Caballo Rojo* (suplemento dominical del *Diario Marka)*, 28 de noviembre de 1982, pág. 5.

en esa misma época, donde fue obligado a cantar "Cara al Sol". (50) Había, por lo tanto, una variedad de experiencias. En la Inmaculada de Lima uno podía encontrar hasta muy avanzado el siglo XX un ambiente muy español; en La Recoleta otro ambiente muy francés; y en La Salle y los Maristas, todavía otro ambiente, el de españoles de una clase más popular e inclusive campesina. La misma observación se podría hacer acerca de los colegios para mujeres: el idioma que predominaba en Belén era el francés; en Villa María, el inglés, y en Santa Ursula, el alemán.

Sin embargo, él éxito de estos colegios no se debía al hecho de que los profesores y las profesoras fuesen de nacionalidad francesa, española, italiana o norteamericana, sino, sobre todo, al hecho de que eran religiosos y religiosas. Eran educadores profesionales con una larga experiencia institucional que se entregaban a su trabajo con celo y dedicación. Como consecuencia de esta entrega personal, surgían lazos afectivos profundos entre ellos y los alumnos. En todos los colegios siempre había religiosos que se convertían en "instituciones humanas", tales como el Hermano Santos García en La Inmaculada, el Padre Plácido Ayala en La Recoleta o la Madre Loyola en Santa Ursula.

Pero el meollo de la cuestión está en la pregunta sobre si estos colegios cumplían la misión histórica por la que fueron creados. El ideal propuesto por ellos mismos fue, en general, formar cristianos y cristianas que de alguna manera fuesen capaces de influir en la marcha social y política del país. La fórmula para expresar este ideal variaba de colegio a colegio y de período a período. Antes de los años 30, cuando la enseñanza social de la Iglesia recién empezaba a ejercer cierta influencia en el mundo católico, la formación personal y académica predominaba sobre la social. En la mentalidad de la época, para que un joven ejerciera alguna influencia cristiana en la sociedad bastaba darle una sólida formación académica y religiosa. Por formación "religiosa" se entendía las clases de religión y la asistencia a la Misa o la participación en ciertas asociaciones piadosas, tales como las congregaciones marianas. Así, en la década del 20, el Colegio La Inmaculada proponía como fin: "Educar cristianamente a los jóvenes preparándolos por medio de una adecuada instrucción para poder seguir las carreras profesionales que los pongan en condiciones de vencer las luchas de la existencia". (51) En cambio, la Recoleta en la

(50) Pablo Macera, *Trabajos de historia* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977), tomo I, págs. XXVII-XXVIII.

(51) Cipriano Laos, pág. 319.

misma época, fue más explícitamente social: "proporcionar a los alumnos una profunda educación cristiana, que haga de ellos hombres de saber y de recta conciencia, útiles para su familia y su Patria". (52) Los colegios de mujeres expresaban el ideal en los mismos términos, aunque ponían menos énfasis en la formación profesional. El Colegio del Sagrado Corazón (León Andrade) proponía: "Inspirarles (a las niñas) respeto y amor a la Religión, formar sus corazones a la virtud, inclinándose a la sencillez de costumbres, enriquecer su inteligencia con estudios útiles y agradables, dirigir su educación al cumplimiento de los deberes de la familia y de la sociedad". (53)

La dificultad para contestar la pregunta planteada arriba se ve en el hecho de que en ninguna parte del mundo católico se ha podido encontrar claros y satisfactorios criterios para juzgar la influencia de la educación católica en los exalumnos. Ciertamente, los colegios católicos en el Perú dieron un fuerte impulso a la creación de un laicado mejor formado. Se puede citar los nombres de muchos recoletanos que eran fundadores de la Acción Católica: Ismael Bielich, Javier Correa Elías, Jorge Velaochaga y Ernesto Alayza Grundy. O de La Inmaculada: Carlos Elías y Carlos Arenas y Loayza, entre otros. Por otra parte, también hubo dirigentes que no procedieron de los colegios religiosos: José Dammert Bellido y Gerardo Alarco estudiaron en el Colegio Alemán. Héctor Cornejo Chávez cursó su primaria y secundaria en colegios religiosos y nacionales de Arequipa. Pero más importante que la historia personal de algunas figuras excepcionales es la trayectoria de miles de hombres y mujeres "ordinarios" que han egresado de colegios religiosos y en cuyas vidas uno no descubre fácilmente una diferencia sustancial y obvia entre su comportamiento político y social y el de muchas otras personas que se han formado más bien en colegios privados no confesionales, o tal vez en colegios nacionales.

Un elemento clave de juicio es el papel desempeñado por la familia y el ambiente dentro del propio colegio. Si la formación y el ambiente refuerzan los valores sociales y morales aprendidos en la familia, el colegio probablemente influirá notablemente más en el alumno. Pero si el mensaje social o religioso del colegio choca con los valores familiares, la influencia de aquel será bastante menos. Por este motivo, sería exigir demasiado a los colegios religio-

---

(52) *Ibíd.*

(53) *Ibíd.*, pág. 324.

sos que cambiasen en sus alumnos toda una estructura de valores y actitudes sociales que están profundamente arraigados en toda la sociedad y en sus propias familias. Por otra parte, el "ambiente" del colegio, para distinguirlo de lo puramente académico, contradecía a veces el contenido del mensaje social que se enseñaba en las aulas. Aunque en algunos colegios se presentaban las ideas básicas del socialcristianismo antes del Concilio Vaticano II, en general ellas no tenían mucho impacto en la vida real de los alumnos porque ellos vivían y estudiaban en un ambiente clasista que los protegía del sufrimiento y de la miseria de las clases más pobres.

Estas últimas consideraciones sólo entraron en la conciencia de muchos religiosos recién en los años 60 de este siglo. Antes del Vaticano II se presumía que la formación católica que se impartía en los colegios iba a influir inexorablemente en los alumnos y a través de ellos en los grandes asuntos políticos y sociales. Desde la perspectiva de los propios religiosos que laboraban diariamente en las aulas y que pasaron sus vidas enseñando, este pensamiento bastaba para justificar la educación católica. En ese sentido, los grandes colegios tradicionales han desempeñado un papel ambiguo en la vida de las distintas órdenes y congregaciones religiosas que los regentaron. Por un lado, representaron la manera más directa y concreta para insertarse en la sociedad peruana y hacerse útiles. Por otra parte, los colegios convirtieron a las congregaciones docentes en "Ghettos", islas culturales encerradas en sí, sin contacto vital con el mundo de afuera: con las clases populares, los obreros, los campesinos, o con grupos de las clases medias ideológicamente opuestos a la Iglesia.

Sin embargo, es importante recalcar el hecho de que el impulso para cuestionar la razón de ser de los colegios o la manera de conducirlos vino con el Segundo Concilio Vaticano; hasta esa época la mayor parte de los educadores religiosos no podía concebir otra manera mejor de servir a la Iglesia y la sociedad que mediante su labor docente, unos entre las clases medias y altas y otros entre las clases populares.

CAPITULO VI

LA IGLESIA EN EL CAMPO

En todo el siglo XIX y hasta mediados del XX, la Iglesia mantenía una presencia extendida y visible entre todas las clases sociales. Pero su influencia siempre fue más notable entre las clases populares, especialmente entre el campesinado. Recién en los primeros años de este siglo, el anarquismo primero y el aprismo y el socialismo, después de la Primera Guerra Mundial, comenzaron a penetrar en la clase obrera de la Costa, estableciéndose así una especie de competencia ideológica con la Iglesia. Este período coincide, además, con la crisis de la disminución de las vocaciones nativas y el abandono de muchos curatos en la Sierra. En general, se puede afirmar que hasta la Segunda Guerra Mundial la Iglesia gozaba de una indiscutible influencia en el campo. Para ahondar más en este tema, analizaremos primero la ubicación de la Iglesia en el campo; segundo el pensamiento y la actuación pastoral de la Iglesia con respecto al campesinado y, finalmente, la religiosidad y las organizaciones populares del campo.

El Campo: Visión panorámica

Durante toda su historia el Perú ha sido fundamentalmente un país agrícola. El censo de 1940 clasificó a casi dos terceras partes de la población como "rural". (1) Las palabras "rural" o "campo" no son adecuadas para descri-

1) Thomas Ford, *Man and Land in Peru* (Gainesville: University of Florida Press, 1955), pág. 11.

bir la compleja realidad peruana, que comprende a obreros proletarizados de extracción mestiza en la Costa, quechua-parlantes en los valles de la Sierra y otros grupos indígenas, quechua o aymara parlantes en el Altiplano. Entre cada una de estas realidades hay enormes diferencias geográficas, étnicas, culturales y lingüísticas. Según el mismo censo, el 62o/o de la población total vivía en la Sierra (la zona quechua), el 25o/o en la costa y el 13o/o en la Selva. (2) Con las migraciones hacia la Costa después de 1945 se observa una notable disminución en el campo y un aumento de la población urbana. En 1980, el 35.87o/o de la población fue clasificado como rural y en 1985, el 32.9o/o. (3) Los censos definieron como área urbana "el conjunto de centros poblados que tienen como mínimo 100 viviendas agrupadas contiguamente o son capitales de distritos". (4) Debe ser obvio que, según este criterio, aunque miles de pueblos han sido considerados como urbanos, en realidad, pertenecen cultural y psicológicamente al mundo campesino. No obstante, también es evidente que el campo ha sufrido un lento proceso de transformación en toda la época republicana.

Se pueden distinguir tres períodos más o menos bien definidos dentro de este proceso. En un primer momento, desde la Independencia hasta la época del guano (1821-1840), la economía se encontraba en un estado de estancamiento, a pesar de que la minería seguía siendo la fuente más importante de divisas. La producción agrícola casi no varió en los primeros veinte años posteriores a la Independencia debido en parte a la poca demanda interna y externa. Además, el gran latifundio colonial, un sistema cerrado, con rasgos semi-feudales, no tenía la capacidad de producir en una escala grande. Seguía dependiendo de la esclavitud negra y del trabajo forzado de la mano de obra indígena. En esta época había escaso cambio y poca movilidad social en la ciudad y ésta era aún menor en el campo. La contribución del indígena y la esclavitud fueron abolidas recién en 1854, pero el pongaje, el reparto de mercancías y el trabajo forzado siguieron en vigencia hasta comienzos del siglo XX.

El segundo período (1840-1879) se caracterizó en lo económico por el auge de la producción del guano y del salitre y la emergencia de una clase ca-

---

2) *Ibíd.*

3) *Instituto Nacional de Estadísticas, Estimaciones y proyecciones de población* (Lima, abril de 1983), págs. 65-66.

4) *Ibíd.*, pág. 25.

pitalista costeña. Los ingresos obtenidos por la venta de estos productos, que se enviaban a Europa, dieron ímpetu a una mayor circulación del capital, que a su vez incidía en la reactivación de la Costa. Las haciendas azucareras iniciaron su primera expansión en la época republicana, y comenzaron a traer mano de obra contratada desde Asia. Entre 1849 y 1872 más de 100,000 chinos llegaron al Perú para trabajar en las haciendas del Norte, en el carguío del guano y en la construcción de los nuevos ferrocarriles. En cambio, no hubo una migración significativa de mano de obra indígena hasta después de la Guerra con Chile.

La Guerra con Chile (1879-1884) constituyó una interrupción violenta en este proceso, y el inicio de un tercer período: el auge de la gran oligarquía costeña. Sobre la ruina de muchas haciendas, unos pocos aventureros forjaron enormes enclaves azucareros en la Costa. Algunos de ellos eran de origen peruano: los Aspíllaga y los Pardo. Otros eran de origen extranjero: los Gildemeister, los Grace y los Larco. El agro peruano se distinguía por el fuerte contraste entre dos tipos de hacienda: las de la Costa, que eran grandes complejos basados en la monoproducción (azúcar, y el algodón en el siglo XX), orientados hacia la exportación; y las de la Sierra y del Altiplano, también grandes en extensión, pero de mucho menor rendimiento, basadas en productos de menor demanda y orientadas hacia el consumo regional. Como una excepción a esta regla, las haciendas del Altiplano exportaban lana a las casas comerciales de Arequipa.

El impacto de estos fenómenos sobre la clase campesina fue diverso. En la Sierra y la región del Sur Andino, menos afectadas por los cambios económicos de la Costa, los latifundios intensificaron su dominio, ya casi absoluto, sobre la tierra y las pequeñas sociedades provinciales. Los abusos que los latifundistas y los gamonales, juntamente con las autoridades políticas, y en algunos casos los curas cometieron contra los indios, provocaron de vez en cuando sublevaciones sangrientas, como por ejemplo, la de Huancané en 1866 y las de Puno entre 1895-1900. Pero estos movimientos eran explosiones más bien espontáneas y pasajeras que contrastaban con la lentitud y la monotonía de la vida en los Andes. Además, no se convirtieron en movimientos permanentes, con una visión ideológica del cambio social, ni tuvieron impacto significativo en los distintos gobiernos en Lima, que prácticamente ignoraban la realidad del Perú indígena. La inmovilidad social y económica fue la regla general de la Sierra peruana en todo el siglo XIX y comienzos del XX.

Sin embargo, el indio de la Sierra gozaba de cierta ventaja sobre el peón proletarizado de la Costa. A diferencia de las haciendas costeñas, que en su afán de expandirse absorbieron a los indios dentro del mismo sistema de la producción, los inmensos latifundios de la Sierra, que no sentían los efectos de la demanda proveniente del mercado mundial, permitieron que las pequeñas comunidades indígenas existieran en sus alrededores. Ellos mantuvieron, más bien, las mismas estructuras tradicionales de dominio y de explotación características de la época colonial. En este sentido, la lentitud productiva de estos semi-feudos andinos, y de los fundos más pequeños, favorecían a los indígenas, porque éstos últimos podían mantener relativamente intacta su cultura y sus costumbres al margen de la hacienda. Los campesinos de la Sierra trabajaban, generalmente, como mano de obra eventual, evitando así su absorción total dentro del sistema dominante. Este hecho económico también explica en gran parte el por qué la religiosidad popular de la Sierra pudo resistir más fácilmente que la de la Costa al proceso de occidentalización, conservando en mayor grado muchas prácticas y creencias pre-colombinas.

En la Costa, en contraste, la expansión de las haciendas azucareras, y a fines del siglo, las algodoneras, significaron un cambio más radical en la vida diaria de la clase campesina. A lo largo del siglo pasado, además de contar con el negro, las haciendas costeñas absorbieron al asiático y al indio, forjando un nuevo mestizaje racial y psicológico, dando origen, a la vez, a una nueva clase proletaria. Los esclavos negros, emancipados en 1854 por Ramón Castilla, se quedaron generalmente en las mismas haciendas donde habían sido esclavos, y se convirtieron en peones asalariados o arrendatarios. La población negra se concentró principalmente al sur de Lima, en Cañete y Chincha, y en algunos barrios de la capital. Los chinos vinieron al Perú fundamentalmente en respuesta a las demandas de las haciendas azucareras del Norte. Cuando el tráfico de culíes fue abolido por Inglaterra en 1872, los hacendados de la época posterior a la guerra con Chile se vieron obligados a traer a los indios de la Sierra mediante el sistema del enganche, ofreciéndole dinero por adelantado. Finalmente, hacia fines del siglo, vino una segunda ola de migración asiática: la de los japoneses. Entre 1898 y 1923 se calcula que vinieron más de 17,000, casi todos para trabajar en las haciendas costeñas.

Así, y en forma acelerada durante el apogeo de la oligarquía, la Costa se convirtió en un crisol donde se fundieron distintas razas y culturas. A veces, el choque entre culturas tan diversas en este extenso sistema de explotación, produjo luchas interétnicas, como por ejemplo el motín que estalló en el Valle de Cañete en 1881, en el que los negros y mestizos masacraron unos mil

chinos. En otras ocasiones, estos distintos grupos dirigieron sus protestas contra el sistema mismo, tales como las sublevaciones indígenas, o el ejemplo de los peones chinos que salieron en masa de las haciendas para plegarse a los ejércitos chilenos en su marcha triunfal hacia Lima en los años 1880-1881. En los albores del siglo XX los trabajadores costeños comenzaron a organizarse y emplear armas de lucha como la huelga. En el Valle de Chicama en 1908, y nuevamente en 1921, los trabajadores planificaron y organizaron huelgas que duraron meses, aunque también fueron severamente reprimidos. Los años 20 y 30 representaron el fin de la "Paz Oligárquica" en el campo y en la ciudad y el comienzo de la ideologización del campesinado, por lo menos en la Costa.

La Iglesia rural: Marco Teórico

En medio de estas realidades geográficas y étnicas tan diversas, la Iglesia seguía siendo, como lo había sido desde el tiempo colonial, el punto principal de referencia cultural e histórica. Por un lado, la Iglesia unía a los pueblos con su propio pasado, y de otro, representaba un conjunto de valores y tradiciones que servían de ancla de estabilidad para los pueblos, amenazados por el cambio y por la expansión del latifundismo capitalista. Por otra parte, la Iglesia también se situaba como eslabón entre la cultura dominante y la clase campesina. Por eso, la Iglesia cumplía una multitud de funciones y desempeñaba distintos roles sociales a la vez.

Según la crítica liberal, el cura de la Sierra era un ave rapaz que se dedicaba a explotar a los indios, con aranceles exorbitantes para los sacramentos y la Misa. Además, con frecuencia poseía tierras que arrendaba a los campesinos, manteniéndolos así en servidumbre como cualquier otro gamonal. Era un hombre tosco, sin cultura y sin compasión humana. Vivía a expensas de las supersticiones del pueblo que lo necesitaba porque cumplía ciertos ritos religiosos considerados importantes para la cosecha y la salud general del pueblo. Bebía mucho y con frecuencia vivía amancebado. Los "sobrinos" del cura local eran, en realidad, sus propios hijos que él no podía reconocer como suyos. Esta imagen del cura serrano, poco halagüeña, sin duda encierra una cuota de verdad. Pero también refleja una falta de sentido crítico de parte del propio liberal en cuanto a su apreciación de la realidad de la Iglesia en el campo. Frecuentemente, fue el cura el que vivía más de cerca la realidad del campesino y no el liberal, que generalmente era un escritor pulido que residía en Lima o en las capitales de provincias.

Es verdad que la Iglesia en el campo generalmente fue más tradicional y conservadora con respecto al mundo que el liberal, que era más progresista y avanzado en su mentalidad. Pero, la Iglesia también se ajustaba con más flexibilidad a la realidad del campo, caracterizado por el inmovilismo y la lentitud de la vida. En realidad, la verdadera pregunta sería si la Iglesia, aún si hubiera querido, podría haber cambiado radicalmente la mentalidad del campo, o si más bien, gozaba de aceptación entre el campesinado precisamente porque se acomodaba a su ritmo y estilo de vida, a sus tradiciones y costumbres. Gramsci resaltó el contraste entre la Iglesia "elitista" de los teólogos e intelectuales urbanos y la Iglesia del campo, más tradicional y menos ortodoxa. La Iglesia, según Gramsci, es fuerte porque insiste en mantener la unidad entre los dos mundos, las élites y los niveles populares. Por eso, no impone a la fuerza (aunque en ciertos momentos históricos lo ha hecho) una Iglesia "progresista" sobre el campesinado para no correr el riesgo de enajenarlo o marginarlo de la Iglesia. (5) Históricamente, uno encuentra en el catolicismo una firmeza con respecto a los dogmas y la doctrina, y al mismo tiempo, una flexibilidad elástica con respecto a la práctica pastoral. En el catolicismo medieval por ejemplo, la cosmovisión intelectual de Santo Tomás convivía al lado de una rica religiosidad popular, la misma que fue fuente de escándalo para los reformadores del siglo XVI. No fue sin cierta razón que exclamó irónicamente González Prada: "Lo que encierras en ti de paganismo, eso te hace durar, ¡oh Cristianismo!". (6)

Siguiendo esta línea de pensamiento, al analizar la realidad social del campo en América Latina hasta tiempos recientes, uno descubre un inmovilismo social robustecido por un fatalismo frente a la vida. Con frecuencia el liberal achacaba a la Iglesia de fomentar este fatalismo, sobre todo mediante la promoción de una religiosidad "alienante". Sin embargo, desde otro punto de vista, se podría afirmar que esa religiosidad tenía gran aceptación precisamente porque se adecuaba a la realidad social en que vivía la mayor parte de la gente. En un conocido artículo, el antropólogo George Foster presentó la tesis de la "Imagen del bien limitado". Según Foster, los campesinos latinoamericanos viven circunscritos por una cosmovisión de la vida que los hace percibir al mundo como un sistema cerrado. En este mundo cerrado hay po-

---

5) Antonio Gramsci, *La Formación de los intelectuales*, trad. al español por Angel González Vega (México: Editorial Grijalbo, 1967), pág. 68.

6) Manuel González Prada, *Grafitos* (París: Tipografía de Louis Bellenand et Fils, 1937), pág. 182.

cos bienes. Por lo tanto, no solamene no hay más bienes para repartir, sino que ni se puede imaginar la posibilidad de tener más. (7) El fatalismo encerrado en esta cosmovisión no es la "causa" del atraso de los pueblos, sino el "efecto". La causa del retraso es la propia situación de pobreza y marginación. Dada esta interpretación, la Iglesia se insertaba en el campo con cierta facilidad porque no violentaba la cosmovisión del hombre andino. Aunque los curas criticaban la borrachera y otras prácticas asociadas con las fiestas, en general no exigían un cambio demasiado brusco en su manera de vivir.

El liberal también acusaba a la Iglesia de propiciar un ritualismo casi mágico entre el campesinado. Mariátegui retomó esta crítica en *Siete ensayos:* "Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas". (8) Sin embargo, frente a esta acusación, surge una interrogante semejante a la que formulamos anteriormente: la visión mágico-ritualista del campesinado, ¿es fruto de una acción pastoral de la Iglesia, o más bien, representa una forma espontánea de ver al mundo, típica de un pueblo fundamentalmente agrícola y presecular? La verdad probablemente estriba en medio de estas dos posibilidades. En un mundo presecular, analfabeto y rural, donde las realidades sagradas y temporales se confunden, el rito cobra un significado especial. En ese mundo, el contenido intelectual o moral del sermón tiene menos fuerza que el rito. Es sobre todo mediante la música, las danzas, las imágenes y las acciones rítmicas de la liturgia que el campesino se siente partícipe de los grandes misterios sagrados. Por eso, Víctor Andrés Belaunde respondió a la crítica de Mariátegui señalando que, en realidad, la Iglesia comunicaba su mensaje precisamente en la liturgia, los autos sacramentales, la música y las fiestas. (9) En este sentido, la religiosidad popular es creación de la Iglesia y del pueblo al mismo tiempo. De la Iglesia, porque es portadora de un rico depósito histórico de ritos y símbolos. Y del pueblo porque no está acostumbrado a expresarse en términos abstractos y en cambio, encuentra en el rito católico y en las imágenes sagradas, modos de expresión humanamente atrayentes y enriquecedoras. Obviamente, la falta de una formación intelectual también engendra la posibilidad de desvia-

---

7) George Foster, "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist* 67 (abril de 1965), págs. 293-315.

8) José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (11ª ed.; Lima: Empresa Editora Amauta, 1967), pág. 150.

9) Víctor Andrés Belaunde, *La Realidad Nacional* (4ª ed.; Lima: Banco Internacional, 1980), págs. 86-93.

ciones, exageraciones y lagunas, características de muchas formas de religiosidad popular en los Andes.

Además, las celebraciones de la fiestas del Santo Patrón, la Navidad, Semana Santa, Todos los Santos, y muchas otras, cumplen una función religioso-social primordial. Son ritos de renovación colectiva, en que el pueblo ratifica su unión y robustece su espíritu comunitario. Son vínculos con el pasado que ayudan mantener un sentido de identidad. Con el correr del tiempo, como consecuencia del abandono de la Sierra por los sacerdotes, la formación intelectual superficial y la creciente secularización, estas celebraciones han perdido mucho de su sentido religioso, convirtiéndose en ritos meramente cívico-culturales. En estos casos, la Iglesia ha dejado de ser una fuerza dinámica, llegando a ser una institución al servicio de ritos y sacramentos deprovistos de un sentido teológico o eclesial más profundo.

No obstante, el ritmo de la secularización es mucho más lento en el campo que en la ciudad. Claudio Véliz subrayó este fenómeno al observar que en todo el siglo XIX, y diríamos también durante buena parte del siglo XX, no fueron los liberales con sus ideas progresistas, sino los curas conservadores los que tenían más presencia y ejercían más influencia en el campo. (10) La mentalidad secularizante-racionalista pertenece al mundo urbano influido por el capitalismo, la revolución industrial y la ciencia moderna. Inclusive, uno puede ver en la religiosidad popular, de la ciudad y del campo, un rechazo instintivo de los valores asociados con las élites progresistas, en parte porque ellas representan las fuerzas de dominación. Sin embargo, el afán de aferrarse a sus prácticas religiosas tradicionales no se traducía necesariamente en un compromiso de apoyo militante a la propia Iglesia. Antes bien, la verdadera debilidad de la Iglesia en el campo fue la ausencia de una vida eclesial: la gente se vinculaba con la Iglesia, no porque se consideraba a sí misma como participantes imprescindibles de su vida institucional, sino principalmente porque la Iglesia proveía los ritos necesarios para el bienestar de la comunidad. En la mentalidad popular, la Iglesia fue un "patrón" que repartía favores a sus "clientes". Y el cura se percibía generalmente como miembro de una élite cultural, con una posición social por encima de la gente ordinaria.

---

10) Claudio Véliz, "Latitudinarian Religious Centralism", *The Centralist Tradition of Latin America* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).

Finalmente, el tema de la religión campesina en sí, así como las posibles transformaciones que haya sufrido desde la Independencia, quedan fuera de los límites de este estudio, que se propone enfocar más bien a la propia Iglesia institucional y sus relaciones con el campesinado. Ciertos otros estudios, ya citados, tales como los de Marzal para el siglo XVI en general y para las zonas de Urcos y de Piura en el siglo XX, y el de Garr para Ayaviri, han profundizado bastante el tema del mundo de las creencias religiosas del campesinado. Estos y otros estudios han esclarecido nuestra visión de ese mundo, liberándonos de las generalizaciones simplistas de algunos indigenistas de comienzos del siglo que postulaban la existencia de una religiosidad pre-colombina "oculta" bajo formas católicas. La tenacidad y la amplia difusión de los ritos católicos en toda la Sierra y en el Altiplano, aun sin la presencia del sacerdote, demuestran que el catolicismo tuvo un impacto profundo. Pero, por otra parte, no existe una uniformidad: el grado de cristianización, o de sincretismo, varía de un momento histórico a otro, y de región en región. Y, sobre todo, donde ha habido una prolongada ausencia de la Iglesia institucional, debido a la falta de sacerdotes o de otros vínculos, se observa un estancamiento y una deformación en la religiosidad campesina. Por ahora, nuestro objetivo se limita a presentar una visión general de esa Iglesia más formal y oficial.

La Iglesia rural: Realidades básicas

La Doctrina

La estructura fundamental que relacionaba la Iglesia con el campesinado fue la doctrina, tal como ocurrió en toda la época colonial. La doctrina no fue sino el nombre que se daba a una parroquia rural, porque su principal finalidad desde el siglo XVI fue la de adoctrinar a los indios en la fe católica. Todos los domingos, y ciertos otros días, el pueblo se congregaba en el patio del templo después de la Misa para escuchar la "doctrina" y para aprender de memoria el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, los diez mandamientos, los preceptos de la Iglesia, etc. Todavía se usaba el nombre "doctrina" en algunas partes hasta la década del 40 de este siglo.

La doctrina comprendía, generalmente, a un pueblo principal –la cabecera– y a 2 ó 3 pueblos satélites. Normalmente había un cura para cada doctrina, situación óptima que se mantuvo hasta las últimas décadas del siglo pasado. Un ejemplo del control social que todavía ejercía la Iglesia en el campo

fueron los censos que llevaba a cabo con cierta regularidad. Estos censos se realizaban, entre otros motivos, con el fin de precisar quiénes eran los posibles contribuyentes para los diezmos. Los padrones para hacer los censos dividían a los feligreses, que venían a ser casi toda la población dentro del área de la doctrina, según sexo, estado civil y edad. Además, hasta la abolición de la esclavitud, todavía clasificaban a los habitantes según raza y casta: "Españoles", "indígenas", "negros" y "esclavos". El hecho de que la Iglesia no se molestara en cambiar la nomenclatura de los padrones, tan obviamente colonial, sugiere que la realidad misma del campo no había cambiado tanto desde la Independencia. La exactitud y la minuciosidad con las que se hacían los censos parroquiales indican, además, que la Iglesia estaba mejor organizada que la burocracia estatal, por lo menos en los comienzos de la época republicana.

Hasta la segunda parte del siglo XIX no había curatos ni doctrinas vacantes en el Perú. En 1850 el Arzobispo Luna Pizarro se permitió el lujo de remover a 17 curas (de los 159 curatos en la Arquidiócesis) por falta de aptitud, y designó en su lugar a curas interinos. (11) Pero hacia fines del siglo, surgen de todas partes, como hemos visto en el Capítulo II, informes acerca de un abandono creciente de las parroquias rurales. En la descripción del "sacerdote cuzqueño", el estado de las parroquias en 1904 fue lamentable: "Templos arruinados y por arruinarse, casas curales convertidas en escombros . . . parroquias abandonadas meses enteros y años . . .". (12) Según estadísticas del año 1940, de las 673 parroquias en todo el país, 222 estaban vacantes, y la mayor parte de ellas en la Sierra. (13) Cada vez más el templo abandonado y cerrado con llaves guardadas por el alcalde o sacristán, sin Misa ni ninguna otra actividad durante meses y aún años, se hizo una realidad permanente en muchas partes de la Sierra peruana. Esta "des-institucionalización" de la Iglesia rural fomentó a su vez, porque no había más remedio, una concentración en los ritos no sacramentales, tales como los autos sacramentales para la Semana Santa y las procesiones.

---

11) Antonine Tibesar, "Raphael María Taurel, Papal Consul General in Lima, Peru, in 1853: Report on Conditions in Peru", *Revista interamericana de bibliografía* (abril de 1981), págs. 57-58.

12) Un sacerdote cuzqueño, *El Clero del Cuzco durante la administración del Iltmo. y Rdmo. Señor Obispo D.D. Juan Antonio Falcón.* (Cusco, 1904), pág. 16.

13) R.P. Fray Jesús Jordán Rodríguez, *Pueblos y Parroquias del Perú* (Lima, 1950), tomo I, pág. 119.

La Economía

Un hecho fundamental que determinaba la extensión de una doctrina, fue su capacidad de sostener a un cura. Por eso, un informe de una doctrina de Huarochirí en 1848, que contaba con unos 1,800 feligreses y 2 templos, declaraba que dicha doctrina no "necesitaba más de un solo sacerdote, por ser sus probentes no capaces de suministrar la subsistencia a un Párroco y su teniente". (14) Desde el siglo XVI el ingreso mínimo necesario para sostener a un párroco se llamaba la "congrua". La congrua se basaba generalmente en la cobranza de los diezmos, y en el campo, las primicias. Como suplemento a este ingreso básico los curas también cobraban un arancel establecido por la administración de cada sacramento y la celebración de cada Misa. En realidad, los curas en el campo contaban con múltiples fuentes de ingresos: las rentas que percibían de las propiedades pertenecientes a la Iglesia, el sueldo o estipendio de una o varias capellanías, y sobre todo en el Sur Andino, de las ganancias que hacían del comercio. A pesar de que esta última fuente de ingreso fue prohibida por la ley canónica, muchos curas seguían esta práctica. (15) Como una variante, en vez de arrendar tierras, algunos curas arrendaban animales a los campesinos, cobrando ciertos intereses fijados en contratos verbales. Cuando una parroquia o doctrina no producía lo suficiente para mantener a un sacerdote, ésta se declaraba "incongrua". Todavía en las primeras dos o tres décadas de este siglo se usaba esta nomenclatura colonial.

En todo el tiempo colonial las primicias constituían la fuente de ingreso más importante para un cura rural. En 1846 el Congreso declaró abolidas las leyes civiles relativas a los diezmos y las primicias. Sin embargo, no se puso en vigencia aquella ley inmediatamente, en vista de la necesidad de buscar otros medios para el mantenimiento del clero. En 1856 los diezmos fueron abolidos, pero no las primicias. La razón era que las autoridades reconocían el hecho, de que sin ellas, la Iglesia rural no podía subsistir. Sin embargo, el poder civil siempre entendía que tarde o temprano sería necesario eliminar de una vez esta antigua costumbre, que era, en realidad, una especie de diezmo para el campo. Por su parte, la Iglesia insistía en su derecho de cobrar las primicias

---

14) AAL, Sección Visitas, Legajo 22.

15) Sobre los recursos económicos del clero colonial, ver la tesis doctoral de Paul Bently Ganster, "A Social History of the Secular Clergy of Lima during the Middle Decades of the Eighteenth-Century" (Los Angeles: University of California, 1974), págs. 145-151.

porque consideraba aquella ofrenda una práctica que se remontaba a los primeros siglos del cristianismo. (16) No queda claro cuándo se abandonó la costumbre de pagar las primicias. En el *Pastoral colectivo* de 1905 los obispos se quejaban del hecho de que se estaba dejando en el olvido la costumbre de ofrecer las primicias. (17) En una visita pastoral en 1916, el Obispo García Irigoyen de Trujillo exhortó a los hacendados a seguir ofreciendo las primicias. (18) Pero, en el año 1941, en la misma diócesis, Monseñor Guevara notó que la costumbre de pagar las primicias ya había desaparecido. (19) La práctica de las primicias fue desapareciendo debido a distintas causas: la pobreza del campo; la ausencia de un respaldo legal; el abandono de muchos curatos en la Sierra; las migraciones de la Sierra a la Costa, etc.

Una segunda fuente de ingresos, aprobada por la Iglesia, y que no fue afectada por las leyes de 1856 y 1859, fue el arancel que se fijaba por concepto de las misas, los sacramentos y otros actos paralitúrgicos. Los aranceles no dependían de la voluntad de los párrocos, sino de la de los obispos, para establecer criterios uniformes y para evitar abusos en la cobranza, especialmente de parte de los propios curas. Por eso, se publicaba una lista de los aranceles en todas las parroquias para que los feligreses tuvieran una idea clara de lo que debían pagar. En las primeras décadas del siglo XIX se estableció toda una escala de aranceles según la condición social y racial de los feligreses. En una lista del año 1837, que fue, en realidad, una reimpresión de las normas vigentes en la época colonial, se puede observar que un "español" (blanco) debía pagar 16 pesos por un entierro; un indio no tributario, 6 pesos; y un indio tributario, 4 reales. Sin embargo, el pago de los aranceles era más complicado de lo que se sugiere en esta última norma. Si un feligrés deseaba aditamentos especiales (tales como, un ministro para cantar la Epístola o el Evangelio, el uso de la capa del coro, el toque de las campanas, el uso del incensario, etc.) era

---

16) Francisco García Calderón, *Diccionario de la legislación peruana* (2ª ed.; Lima, 1879), tomo I, págs. 759-761.

17) *Pastoral colectiva*, en *El Amigo del Clero* (julio de 1905), pág. 415.

18) "Visita a la Parroquia de Pueblo Nuevo, Provincia de Pacasmayo, 9-5-1916". AAT. Sección Visitas, Legajo 4.

19) "Primera visita pastoral practicada por el Excmo. Mons. Juan G. Guevara, 4-11-1941". AAT. Sección Visitas, Legajo 5.

preciso pagar más. (20) Verdaderamente, cuando un campesino o un hacendado pedían un entierro, un matrimonio o cualquier otro rito de la Iglesia, entraban en un virtual trato comercial con el cura, el cual incluía un regateo con rebajas y "sobrecargas".

Mucho más importante como fuente de ingreso que la Misa dominical y los sacramentos fueron las fiestas celebradas en honor del Santo Patrón en los pueblos. Para esas ocasiones se hacía una colecta común para los gastos de la fiesta y el estipendio que se debía ofrecer al sacerdote. Además, el sacerdote visitante aprovechaba la ocasión de la fiesta para realizar bautismos y matrimonios, bendecir casas y cosechas, y rezar responsos sobre las tumbas de los muertos. A pesar de todas las admoniciones de las asambleas episcopales en contra, los curas abusaban de su posición para cobrar aranceles superiores a lo debido y para exigir contribuciones exorbitantes para las fiestas. Los informes acerca de esta clase de abuso abundan. A manera de ejemplo, en 1884 los vecinos de Sitacocha, Trujillo, elevaron un memorial al obispo para quejarse del cura que venía para la fiesta anual en honor de la patrona del pueblo, que era la Inmaculada Concepción. Dicho cura, según el memorial, no se contentaba con cobrar por los bautismos y matrimonios que realizaba durante la fiesta, sino que, para colmo, quería cobrar por todos los entierros que se habían realizado en su ausencia. (21)

La estrechez económica del campo y las exigencias abusivas de muchos curas marcaron profundamente las relaciones entre la Iglesia y el campesinado, fortaleciendo la imagen del cura como patrón o distribuidor de bienes, espirituales o temporales. También afectaron directamente la práctica pastoral y sacramental del pueblo. Una consecuencia de ésto fue la práctica de los entierros clandestinos, realizados con el fin de evitar el pago del arancel al cura. (22) Otra fue la práctica, extendida en toda la Sierra, de postergar el matrimonio y convivir durante años, entre otras razones, para evitar los gastos de la fiesta de bodas y el estipendio cobrado por la Iglesia. Así, un proyecto de ley

---

20) "Extracto del arancel eclesiástico mandado reimprimir de orden de S.S.I. El Arzobispo Mi Sor para que perciban los curas con arreglo a El, los derechos parroquiales. Lima, 1837". (Colección Vargas Ugarte, *Iglesia en el Perú*, Nº 39)

21) AAT. Sección Visitas XV, Legajo 4.

22) "Visita Pastoral a Ica, 25-1-1904". AAL. Sección Visitas, Legajo 25.

en 1868 propuso reducir a la mitad los derechos de la Iglesia, porque, decía, "es constante y notorio que muchos ciudadanos, y especialmente los artesanos y los indígenas, no pueden casarse por no tener que pagar los derechos parroquiales respectivos". (23)

En la época colonial otra fuente segura de ingreso fue la redención de los censos sobre las capellanías. En general, los censos eran intereses que un sacerdote percibía de un fondo establecido por una familia para que se celebrasen misas en perpetuidad por sus difuntos. Frecuentemente, el sacerdote pertenecía a la misma familia. Por eso, algunas de las capellanías se extinguían con la muerte de la familia o del sacerdote. En 1852 el Congreso abolió los censos. Además, con el surgimiento de una sociedad más moderna y secular, poco a poco se abandonó la costumbre de tener un sacerdote propio para la familia o para un grupo especial, tal como era el caso de los gremios, que en la época colonial contaban con su propio capellán. Las capellanías sobrevivían en el campo en la forma de la atención espiritual, pero no muy regular, en las capillas de las haciendas.

Sin duda, la otra fuente de ingresos más importante, además de los aranceles por concepto de los sacramentos y la Misa, fue lo percibido por la propiedad. Sobre las propiedades rústicas de la Iglesia no existe ningún estudio cabal. Thomas Ford (1955) calculó que la Iglesia peruana poseía cerca de 5 a 10 por ciento de la tierra cultivada alrededor de las ciudades y los pueblos. Esta cifra incluía propiedades que pertenecían tanto a los monasterios y conventos de las ciudades, como las de las parroquias rurales. (24) Para algunos esta cifra parece demasiado baja. No obstante, es preciso recordar que con la expulsión de los Jesuitas, las guerras de la Independencia, la supresión de muchos conventos en 1826 y la ley de las consolidaciones enfitéuticas de 1911, la Iglesia había ido perdiendo considerables propiedades durante largo tiempo.

---

23) "Informe que el Ilmo. S.D.D. Juan A. Huerta, Obispo de Puno, dirige a Illmo. S.D.D. José Sebastián de Goyeneche . . . sobre reducción de los derechos de matrimonios y abolición de cuartas funerales". Lima, 1869. Huerta, *Obras*, tomo I.

24) Thomas Ford, *Man and Land in Peru*, págs. 78-80. Ver también las referencias a las propiedades de los Bethlemitas y los Agustinos en la obra de Luis Miguel Glave y María Isabel Remy, *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los sigios XVI y XIX* (Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1983).

El tema de las propiedades eclesiásticas es algo complicado. Por un lado, las cofradías y otras asociaciones pías se constituían entre los propietarios más importantes en el campo. La cofradía arrendaba sus propiedades con el fin de ayudar al mantenimiento del culto en torno a su devoción principal. Es discutible si se debe considerar las tierras de la cofradía, o de la comunidad, como pertenecientes a la "Iglesia", porque los verdaderos dueños eran laicos. Además, con frecuencia los curas rurales poseían a título personal fincas o propiedades de su familia, pero que obviamente no formaban parte de la herencia de la parroquia.

Al estudiar las diversas descripciones hechas por los párrocos rurales sobre sus propiedades, saltan a la vista dos rasgos: su carácter minifundista y su dispersión geográfica. Por eso, los párrocos no administraban sus propiedades como si fueran "haciendas". Antes bien, dada la dispersión de sus parcelas y sus terrenos, la manera más eficaz para sacar provecho era arrendarlos a otros. Este sistema tenía la ventaja de liberar a los curas de la necesidad de administrar directamente sus propiedades. Sin embargo, tampoco constituían fuentes lucrativas de ingreso. Los arrendatarios eran generalmente campesinos de pocos medios, que frecuentemente caían en el incumplimiento, hecho que dio lugar a muchos pleitos entre los curas y los usufructuarios. De todas maneras, los informes no dan la impresión de una Iglesia próspera. A manera de ejemplo, más o menos típico, podemos citar el informe en 1855 del cura de tres Iglesias, Faray, Pisac y San Salvador, cerca del Cusco. Según el cura, la Iglesia de Faray tenía tres topos de siembra de maíz con un arrendamiento de 6 pesos por topo que, decía, no alcanzaban para el gasto del alumbrado de la lámpara, las ceras para las misas o el vino. La Iglesia de Pisac tenía 5 topos para la siembra de maíz de arrendamiento por topo, y la de la San Salvador tenía 12 topos. Concluyó el párroco: "Estos son los únicos terrenos que pertenecen a las tres iglesias de mi cargo, cuyos productos no son suficientes para el servicio y la decencia con que se debe tratar a Jesús Sacramentado y a su Santísima Madre. . .". (25)

Finalmente, desde la época colonial muchos curas, sobre todo en el Sur Andino se convirtieron en comerciantes, comprando bienes de casas en Lima o de intermediarios para revenderlos a los campesinos. Las noticias acerca de

25) "Razón de las tierras pertenecientes a las iglesias de Faray, Pisac, y S. Salvador. 3 de agosto de 1855. José Casimiro Cabañay". AAC. CLXII, 1, 5.

este abuso son escasas, principalmente porque este método de sostenerse fue prohibido por la Iglesia y obviamente no les convenía a los curas hacer referencias a estas actividades ilícitas en sus informes. Sin embargo, hay testimonios que comprueban que la práctica persistía. En una carta pastoral a la diócesis de Puno en 1866, Ambrosio Huerta escribía: "Debemos confesar con dolor que suele encontrar . . . a muchos párrocos desgraciados, troncando su título de pastores por el de mercenarios y aún por lobos rapaces". (26)

Sería difícil y tedioso analizar detalladamente la situación particular de cada diócesis para formarse una idea más completa de la realidad económica de la Iglesia en el campo. En medio de los abundantes informes de las visitas de los obispos, o de las comunicaciones de los párrocos a sus ordinarios, emerge una imagen general: la de una Iglesia cada vez más empobrecida, sosteniéndose a base de múltiples fuentes de ingreso, algunas legítimas y otras no. Sobre todo después de la abolición de los diezmos, los curas tuvieron que recurrir a todos los medios a su alcance: los aranceles, las fiestas, las rentas de sus propiedades y el comercio. En 1901 el Obispo Puirredón de Trujillo anunció la necesidad de anexar una doctrina a la Parroquia de Chocope, porque, escribía, "no rinde lo suficiente para sostener al Párroco". (27) O una carta del cura párroco de Paruro en el mismo año al obispo de Cusco pidiendo su traslado a otra doctrina: "Que las entradas de esta Doctrina son sumamente exiguas, no siendo suficiente ni para satisfacer a US iltma. y Rdma. las cuartas, ni la contribución eclesiástica, ni para atender a mis necesidades personales en una capital de Provincia como ésta". (28)

El cura venal de la Sierra que exigía estipendios exorbitantes por los sacramentos y la Misa para la fiesta del pueblo, o que entraba en pleitos escandalosos con los campesinos sobre la renta de las tierras de la Iglesia es, efectivamente, un estereotipo que encierra una dosis de verdad. El trasfondo de esta verdad fue la pobreza general del campo peruano desde la Independencia,

---

26) *Carta pastoral que dirige el Ilustrísimo Sr. Obispo de Puno a sus amados Párrocos.* (mayo 30 de 1866, pág. 4). Huerta, *Obras*, tomo II.

27) "Visita parroquial de la Doctrina de Santa Magdalena de Cao que corre al cuidado del Párroco de Chocope. 19 de julio de 1902". AAT. Sección Visitas, Legajo 4.

28) "El Párroco de la Doctrina de Paruro, al Obispo". Junio 2 de 1901. AAC. XVII, 1, 13.

y de la Iglesia que se situaba en esa realidad. Pero, por otra parte, el estereotipo no hace referencia a los curas buenos que se dedicaban a su misión y que sufrían la pobreza como una condición necesaria para llevar a cabo su ministerio. Finalmente, no hace tampoco referencia a la mezquindad y al carácter pleitista del propio poblador andino. Existía desde los tiempos coloniales el hábito entre todas las clases sociales de no aportar espontáneamente para el sustento de la Iglesia, aunque algunos hayan recibido beneficios de ella. Este hábito se remonta a la época en que la Iglesia funcionaba como una institución dependiente del Estado, y por lo tanto no sentía la necesidad de fomentar en los feligreses una conciencia de responsabilidad personal frente a las dificultades económicas de la Iglesia.

El Clero rural

Dada la gran diversidad geográfica del Perú, así como la larga duración del período que hemos abarcado, no se puede generalizar muy fácilmente acerca del clero rural. Entre fines de la época colonial y mediados del siglo XIX uno encuentra bastante uniformidad en el clero peruano: en general, venía de la pequeña clase media blanca de los pueblos de la Sierra o de las ciudades de la Costa, y gozaba de buena formación. Pero con el correr del siglo, como consecuencia de la crisis de la escasez de vocaciones, la calidad del clero, sobre todo en el campo. comenzó a bajar. Hasta mediados del siglo el cura doctrinero consideraba su doctrina sólo como el primer peldaño de ascenso hacia una parroquia urbana. Existía, por lo tanto, cierto "control social" sobre la calidad de los curas en el campo. En cambio, hacia fines del siglo, era difícil cada vez más enviar a sacerdotes al campo, en parte debido a la escasez del propio clero y en parte debido a la crisis económica que afectaba a la Iglesia. La tendencia fue, más bien, reunir 2 ó 3 parroquias bajo un sólo párroco, garantizando así mejor su sustento económico. No obstante, la crisis que padecía la Iglesia también afectaba la calidad del clero; cada vez más el cura rural contaba con menos formación intelectual y humana. Al mismo tiempo, nuevamente comenzaron a venir misioneros españoles para encargarse de las parroquias abandonadas.

Un factor más fue el factor geográfico: la profunda diferencia entre la Costa y la Sierra. En general era más fácil proveer a los curatos rurales en la Costa que a los de la Sierra o del Altiplano. Las razones eran evidentes: puesto que los candidatos para el sacerdocio venían generalmente de las clases medias, existían más posibilidades de selección en la Costa, o en las ciudades entre la Costa y la Sierra, como Arequipa, que en Cusco o Puno, donde las clases

medias eran mucho más pequeñas. Además, la pobreza del Altiplano, mucho mayor que en la Costa, hacía que los curatos en esa región fueran menos atractivos.

No obstante estas diferencias, se puede hacer ciertas generalizaciones acerca del clero rural durante la larga época de crisis que corre más o menos desde mediados del siglo XIX hasta la década del 40 de este siglo. Por un lado, las quejas contra los Curas de parte de los pueblos donde residían o de parte de la Iglesia jerárquica, eran casi siempre las mismas. También se puede tener una idea bastante completa acerca de este clero, mediante un examen de los informes de las visitas pastorales que los obispos o sus delegados realizaban en sus respectivas diócesis. En general, los visitadores eran observadores críticos que describían con escrupulosidad la realidad social y eclesial que encontraban en las doctrinas, porque entre otros motivos, los informes servían como base para efectuar reformas entre el clero. Basta citar tres de estos informes, que se destacan especialmente por la descripción detallada de la realidad social del clero y que nos ofrecen al mismo tiempo una variedad de casos: Huaylas, 1848; Puno, 1912; y Trujillo 1926.

Las Visitas Episcopales

En 1848 el obispo auxiliar de Lima, José Manuel Pasquel, realizó una visita, la primera después de la del Arzobispo de la Reguera en 1783, al Callejón de Huaylas, en el corazón de los Andes centrales. Según el informe de Pasquel, en aquella región se mantenía una proporción de aproximadamente un sacerdote por cada 1,000 a 2,000 feligreses. Así, la doctrina de Yungay tenía 2 curas y 7 sacerdotes-ayudantes, para una población de 11,200 habitantes; y Huari, con una población de 6,000 habitantes, tenía un cura y un sacerdote-ayudante. En su visita, el Obispo-Visitador exigía un examen a todos los sacerdotes para que renovasen las licencias para ejercer su ministerio. De los 18 examinados, 16 fueron aprobados. En el caso de los 2 desaprobados, Pasquel suspendió las licencias por causa de "su incorregibilidad en el vicio de la embriaguez". El obispo también exhortó a los cobradores de diezmos para que no maltratasen a los feligreses. En el caso de pecados públicos a diferencia de la época colonial, cuando la Iglesia tenía el poder para administrar castigos directamente, Pasquel se limitó a aconsejar que los culpables fuesen llevados frente a los "jueces constitucionales". (29)

---

29) "Visita pastoral a Huaraz, 1848". AAL. Sección Visitas, Legajo 21.

En los años 1910, 1911 y 1912 el Obispo Valentín Ampuero de Puno realizó visitas pastorales en toda su diócesis, que comprendía prácticamente todo el departamento del mismo nombre. Ampuero notó que, en general, el clero no estaba "a la altura de su misión", ya sea por falta de preparación, ya por las condiciones del medio social en que vivía. La pobreza había obligado a muchos de los curas a buscar recursos para vivir valiéndose de cualquier medio, lícito o no, según las normas de la Iglesia. Por otra parte, el prelado puneño afirmó que muchas de las acusaciones formuladas contra el clero no habían sido comprobadas. Agregó que la labor de la Iglesia estaba obstaculizada por las autoridades políticas, ya sea a causa de las tendencias liberales, o por la falta de capacidad de dichas autoridades. (30)

De valor excepcional es el informe de los frailes Deogracias de Ondonégui, el Visitador, y Luis Arroyo, su secretario, acerca de su visita a las parroquias rurales de Trujillo en los años 1924-1926. El informe, hecho para el Obispo García Irigoyen, describe detalladamente la realidad eclesial de unas 17 distintas parroquias de las provincias de Otuzco, Santiago de Chuco, Pataz y Huamachuco. El cuadro general ofrece una visión del clero mucho más realista de la que aportan las descripciones de ciertos autores anticlericales, que naturalmente han resaltado la figura estereotipada del "mal cura". El informe incluye, como era de esperar, "malos" y algunos excepcionalmente buenos. La mayoría cae en medio: seres humanos con defectos y puntos positivos, lejos de ser las caricaturas de la pluma anticlerical, pero lejos también del modelo del cura rural que fue San Juan María Vianney.

De todos los curas que aparecen en el informe, los de Santiago de Chuco y de Pataz más se aproximan a la imagen del "mal" cura. Al llegar a Santiago de Chuco, los visitadores se lamentaban del hecho de que el templo diera la impresión de abandono y descuido. Según ellos, el párroco no predicaba el Evangelio "debido a su carácter irascible, vivía disociado de sus fiels a quienes trataba con formas indebidas y con frases poco correctas". Cuando le llamaron la atención, el cura en cuestión los acusó de tomar parte de sus enemigos. El cura de Pataz ni se molestó en presentarse a la Iglesia para recibir a los visitadores, que eran representantes oficiales del propio obispo, y más bien, se quedó en su finca. Los visitadores notaron que el cura poseía varias casas muy "cómodas" en la población, mientras el templo estaba en ruinas. Dicho cura,

---

30) "Informe de la visita pastoral del Obispo Valentín Ampuero al Supremo Gobierno". AAL. Sección Visitas, Legajo 25.

según el informe, nunca predicaba el Evangelio, y raras veces celebraba Misa en el pueblo, "salvo alguna vez que lo pagan . . . Vive en concubinato público", "hace alarde de acompañarse a todas partes con sus *sobrinos*" (el subrayado es del documento) y, finalmente, "es ignorante y rudo". Al salir del pueblo, los visitadores apuntaron que no tenían gran esperanza de que se reformara dicho cura.

Entre todos los pueblos los visitadores encontraron a un cura que se aproximaba al cura de Ars. Era el párroco de Soledad y Parcoy, don Antonio Rodríguez, octogenario, que siempre predicaba el Evangelio. Era "amable con todos", y su conducta moral fue intachable. Su parroquia fue pobre, entre otras razones, porque los arrendatarios de las fincas de la Iglesia no le rendían cuentas. Los demás curas en el informe de Ondonégui y Arroyo se hallan en medio: cumplían en lo fundamental con sus deberes, pero distaban mucho de presentar una imagen de rectitud moral en todos los aspectos. Esta referencia al párroco que atendía la Hacienda de Angasmarca, en Santiago de Chuco, tal vez resume la imagen del promedio: "El Párroco asiste con alguna puntualidad en los días que le corresponde; su conducta, si bien no será hasta ahora muy inmoral, deja de desear y abusa del licor como yo mismo he podido notar . . ." (31)

Escasez y conducta moral

La escasez sacerdotal debilitó considerablemente la disciplina eclesiástica: abundan referencias, sobre todo en el período de mayor escasez, acerca de la laxitud moral del clero, e inclusive de sacerdotes contrarios a la voluntad de sus superiores. En la Memoria del año 1918 que el Vicario Capitular presentó al nuevo obispo del Cusco, Pedro Farfán, el Vicario declaró que fue necesario remover a 5 párrocos: uno por su "conducta moral"; otro porque nunca "practica los santos ejercicios espirituales"; otro "por la venta clandestina" de una cantidad de plata labrada perteneciente a su propia parroquia; y otro "por su vida inmoral, su inercia para la refacción del templo". (32) En este

---

31) "Relación de la visita pastoral practicado por el R.P. Fray Deogracias de Ondonégui a las provincias de Otuzco, Santiago de Chuco, Pataz y Huamachuco, en los años 1924 y 1925". AAT. Sección Visitas, Legajo 5.

32) Memoria que el Vicario Capitular presenta al Iltmo. y Rmo. Mons. Obispo del Cuzco, Dr. Pedro Pascual Farfán, 1918". AAC. CXXXIX, 1, 14, págs. 5-6.

cuadro no faltaban los párrocos excéntricos y de mal genio que convertían sus parroquias en pequeños feudos. Para ellos el obispo fue un usurpador que se entrometía indebidamente en sus asuntos privados. Indudablemente, el cura José Pedraza, párroco de Huariaca, en el departamento de Huánuco, hacia fines del siglo, fue un ejemplo clásico de este tipo social. Durante años dicho párroco mantenía un pleito público con las autoridades eclesiásticas acerca de sus propiedades, las contribuciones que debía a la diócesis y su vida escandalosa en general. El obispo, al publicar su propia vindicación, ofrece una excelente descripción del cura rebelde:

> "Hace años que Pedraza es todo un Hacendado, y es propietario del fundo llamado Despensa . . . Pedraza pasa la vida en placeres y delicias, rodeado de numerosa familia, hermanos, hermanas, sobrinos y sobrinas, etc.; todos ellos viven y se mantienen con las rentas adquiridas en la Iglesia . . . Nadie ignora en Huánuco que Pedraza es por sistema refractorio a la autoridad eclesiástica y que ha afligido a todos los prelados que ha tenido . . .". (33)

Sería precipitado afirmar que había más venalidad o conducta inmoral entre el clero de la época republicana que en el de la época colonial. Antes bien, abundan testimonios acerca del concubinato y otras prácticas ilícitas en el período colonial. (34) Lo nuevo fue, más bien, la ausencia de un "control social" sobre el clero. Cuando Luna Pizarro removió a muchos curas por falta de aptitud en 1850, regía todo un sistema de promoción por méritos. En ese sistema la competencia aseguraba, por lo menos, para las parroquias más importantes o para las dignidades mayores, un mejor nivel de calidad humana. Pero, evidentemente, semejante cuidado de seleccionar y promover a los más aptos no podía mantenerse durante largo tiempo frente a una apremiante escasez de personal. En la "Memoria" presentada a Farfán en 1918, citada anteriormente, el Vicario Capitular también se lamentaba del hecho de que sólo había 4 seminaristas para toda la diócesis, y ya existían 5 parroquias vacantes

---

33) *El Obispo de Huánuco: Su vindicación contra la prensa periódica.* (1895), pág. 127. (Colección Vargas Ugarte, *Iglesia en el Perú*, Nº. 44).

34) Sobre el concubinato clerical en el Perú colonial, ver Antonine Tibesar, "The Peruvian church at the Time of Independence in the Light of Vatican II," *The Americas* XXVI (april de 1970), págs. 370-373.

porque, escribía: "Ningún sacerdote quiere ir a servirlas". (35)

Sería difícil decir cuál abuso o cuál defecto desprestigiaba más al clero. Aunque el concubinato fue una práctica bastante difundida hasta muy avanzado el siglo XX, no parece haber sido motivo de gran escándalo entre los pueblos de los Andes. Las quejas que más abundan se refieren a lo económico: las cobranzas para la Misa y los sacramentos o los pleitos interminables entre los curas y los arrendatarios que trabajaban las tierras de la Iglesia. Los casos son múltiples y típicos. En 1826 Manuel Atauci, indio tributario de la provincia de Paucartambo acusó al cura local de haberle robado 25 ovejas, porque el hermano del acusador había matado 2 puercos que el cura había dejado a su cuidado. (36) En 1877 Mariano Cuitre, "indígena de la parcialidad de Ccepa", en la provincia de Canchi, denunció al cura porque, "So pretexto de abandono de derechos de entierro, me desposeyó de un terreno de mi exclusiva propiedad". (37) O el caso del ecónomo de otra parroquia de la diócesis de Cusco que en 1910 acusó al cura interino de invertir los intereses de los arrendamientos de los fundos de la Iglesia en sus negocios particulares y no en favor de la Iglesia. (38)

En el año 1850, el comerciante francés Rafael María Taurel, cónsul del Perú ante el Vaticano, describía con realismo, pero con simpatía, la situación del "cura de indios" (en un castellano influido por su idioma nativo):

> "He aquí lo que un cura de indios del Perú es, o hace en la mayor parte del tiempo: . . . expatriado en medio de un pueblo de indios cuya mayor parte no sabe una palabra de español, no tiene mayor ocupación que dedicarse a estudiar el idioma de sus ovejas, y des-

---

35) **"Memoria que el Vicario Capitular presenta . . ." AAC. CXXXIX, 1, 14, pág. 7.**

36) **"Expediente sobre la causa seguida por Manuel Atauchi, Indígena tributario de Colquepata, contra el Pbro. Pedro Mercado, por abusos y maltratos". Cuzco, febrero 25 de 1826. Lima, Biblioteca Nacional, Sala de Investigaciones, Manuscritos, D 10577.**

37) **AAC. XXXIII, 1, 17.**

38) **AAC. XXXIII, 1, 4.**

> pués de ésto, se limita de su parte al ejercicio material de su ministerio pastoral, a lo que algunos más celosos agregan las humildes funciones de pedagogo, que acaban por embrutecerle, y hacer que olviden la parte bella de sus estudios clásicos. Esto por lo que respecta al entendimiento. En cuanto a las costumbres, figúrese a un joven sacerdote separado de toda afección legítima de familia y de amistad, rodeado de muchedumbre, cuya creencia está, muchas veces, mezclada de supersticiones que han sobrevivido a los tiempos de infidelidad, entre cuyo número se cuenta la de creerse honrado con el contacto íntimo del párroco con las familias, y se tendrá una idea exacta de los extraordinarios peligros que rodean al desgraciado cura peruano". (39)

Aunque Taurel escribía a mediados del siglo XIX, sus observaciones bien podrían referirse a la situación de un cura en la Sierra a mediados del siglo presente. Los tiempos no habían cambiado tanto. No es fácil resumir la imagen general del clero rural. Por un lado, los informes de los obispos revelan que, sin duda, había problemas y deficiencias serias. Pero, de otro lado, uno no encuentra entre los pueblos andinos un resentimiento, ni mucho menos un anticlericalismo. Con una apertura generosa, o tal vez ingenua, los pueblos siempre han perdonado a los malos curas y recibido a los curas nuevos.

De este fenómeno se puede deducir ciertas conclusiones, negativas y positivas. Así se puede observar que rige un concepto casi mágico del cura: no importa la persona, por mala que sea, sino el oficio. El cura con sus ritos es un "mal necesario" para bendecir el campo, celebrar la Misa, realizar los sacramentos, en fin, todos los ritos que la cosmovisión andina exige para que la vida diaria marche bien. Sin embargo, también se puede llegar a una conclusión más positiva: el pueblo perdona a los malos curas porque han sido una minoría y porque se acuerda de otros que han sido buenos, o relativamente buenos. En este caso, los pobladores de las aldeas o los campesinos de las alturas han demostrado más sentido crítico que muchos escritores anticlericales, porque han sabido distinguir, con una sabiduría práctica, entre los sacerdotes que

---

39) Antonine Tibesar, "Raphael María Taurel, Papal Consul General in Lima, Peru, in 1853: Report on Conditions in Perú", *Revista interamericana de bibliografía* (abril de 1981), pag. 57.

cumplían su misión o hacían un bien para la comunidad, y los que no. En 1870 los feligreses indígenas de la doctrina de Challabamba en la provincia de Paucartambo elevaron un memorial de quejas al obispo contra el cura. Las quejas eran las de siempre: el cura era avaro, nunca atendía a la doctrina y practicaba toda clase de vicios. En el memorial declaraban: "El desgraciado pueblo de Challabamba no ve en él un cura ni siquiera un sacerdote simple". (40). Con este juicio sencillo pero elocuente el pueblo revelaba que tenía criterios muy claros acerca de cómo debería ser un buen sacerdote.

Curas y hacendados

En casi toda la época republicana ha existido una estrecha relación entre la Iglesia y el poder dominante en el campo: el hacendado o el gamonal del interior. Frecuentemente, el cura local o el obispo del lugar provenía de una familia poderosa de la región. Tal sería el caso de Pedro Pascual Farfán, obispo del Cusco, que sentía sobre él la presión de un dilema cuando ejercía el Patronato de la Raza Indígena, porque conocía por vínculos familiares a muchos hacendados de la región. Además, el cura o misionero-visitante encontraba en el hacendado y su familia a personas de un nivel cultural más semejante al suyo que en la masa de campesinos que vivían en la hacienda o en sus alrededores. Sin embargo, no se debe llegar a un juicio demasiado precipitado acerca del papel de la Iglesia frente a los grandes propietarios. Es preciso recordar que no existía en la mente de la mayoría de los peruanos sino hasta tiempos muy recientes, y por ende tampoco en la Iglesia, un claro concepto de la relación entre estructuras socio-económicas e injusticia social. El liberal del siglo pasado y los primeros indigenistas se limitaban a cuestionar ciertos abusos concretos perpetrados contra los indios, mas no el sistema de terratenencia en sí. González Prada como figura solitaria en el comienzo del siglo, y posteriormente los indigenistas, marxistas y apristas en los años 20 y 30 comenzaron a plantear soluciones más radicales con respecto a la tierra.

Fundamentalmente, la Iglesia juzgaba a los grandes propietarios en términos religiosos tradicionales, o según el criterio de las facilidades que brindaban a la Iglesia para que realizara su labor entre los campesinos. Como práctica normal muchos hacendados mantenían una capilla en la hacienda para la Misa dominical, o en el caso de una hacienda remota, para la visita anual de algún misionero. Por eso, el hacendado se constituyó en patrón responsable de

---

40) AAC. LXIX, 2, 18.

velar por el cumplimiento de los deberes religiosos de sus propios trabajadores. Entre sus principales obligaciones estuvieron las de recibir al sacerdote-misionero, ofrecerle alojamiento durante la visita, o ayudar en los preparativos para las distintas fiestas religiosas en la hacienda. En este contexto podemos apreciar algunos típicos expedientes: Un tal Nicanor Larrea, hacendado del Valle de la Convención hacia fines del siglo XIX, solicitó al obispo de Cusco ser reconocido como patrón religioso declarando: "Me decidí a construír (una capilla) en esta hacienda de mi propiedad que sirve de capital de esta provincia". (41) El obispo le concedió poco después "los derechos de Patronato y benefactor". (42) O este otro del año 1937, en que Rafael Larco Hoyle pide al obispo de Trujillo la aprobación de la "Hermandad del Señor de la Caña" en su Hacienda "Chiclín". (43) Larco, como muchos otros hacendados, había aceptado ser patrón de la hermandad fundada por sus propios trabajadores.

En el informe del Fray Deogracias Ondonégui, citado antes, encontramos una descripción del hacendado "modelo". Se trata del Señor Enrique Ganoza, de la Hacienda Calipuy en la provincia de Santiago de Chuco. Este hacendado, que había esperado la llegada de los visitadores, les brindó toda clase de ayuda. Avisó a toda la población de la hacienda para que asistiera a las misas celebradas durante la visita. Según la descripción entusiasta del informante, la capilla era un "magnífico templo estilo gótico", evidentemente mantenida en buen estado por el patrón. Al terminar su informe, Fray Ondonégui no tenía sino frases de alabanza para su anfitrión: "Nuestra felicitación y aplauso a este cristiano caballero, que también sabe llevar sus deberes entre sus colonos, de modo ejemplar". (44) En contraste, lamentaba el visitador, había otros hacendados que no se preocupaban del cuidado de las capillas ni cooperaban tan abiertamente con los visitadores.

De esa descripción se podría formar la imagen de una total e incuestionable convivencia entre la Iglesia y los grandes propietarios. Sin embargo, la

---

41) Angel Menéndez Rua, *Paso a la civilización* (Quillabamba, 1948), pág. 87.

42) *Ibíd.*, pág. 97.

43) AAT. Sección Cofradías 1935-1941, Legajo 18.

44) "Visita pastoral a las parroquias de las provincias de Otuzco, Santiago de Chuco, Pataz y Huamachuco. 1926". AAT. en *Boletín eclesiástico*, págs. 135-136, Sección Visitas, Legajo 4.

realidad era más compleja. Se puede apreciar mejor esta complejidad a la luz de la otra relación fundamental en el campo: la Iglesia y el campesinado. En muchas ocasiones, distintos curas y obispos enjuiciaron a los hacendados por su maltrato a los peones. En el informe que envió en 1912 al Gobierno central, el Obispo Valentín Ampuero de Puno revela que la Iglesia tenía una conciencia crítica incipiente acerca de la injusticia sistemática. Según el prelado puñeño, el gamonal es:

> "Un pulpo cuyos tentáculos más o menos largos atraen por medios violentos e injustos las pequeñas propiedades de los indios circunvecinos para incorporarlos a los suyos y formar a sus latifundios". (45)

Sin embargo, en general, la Iglesia no cuestionaba el sistema de la tierratenencia, y más bien buscaba la ayuda de los hacendados para llevar a cabo su misión religiosa. Pero, por otra parte, como veremos enseguida, existía una veta indigenista que se remontaba a la época colonial, que inspiraba a algunos clérigos a levantar su voz en contra de abusos concretos cometidos contra los indios o los trabajadores de hacienda, aunque al mismo tiempo no tenían poder real para cambiar la situación.

Legislación indígena

En los siglos XVI y XVII los grandes concilios limenses dieron alta prioridad a la realidad indígena con miras hacia una evangelización más eficaz. Sin embargo, en la época republicana fueron principalmente los obispos y curas de la Sierra y del Altiplano los que más se preocuparon de la problemática indígena. En cambio, las asambleas nacionales episcopales, reflejando la realidad del Perú oficial, hacían escasa referencia al mundo campesino. Al examinar las cartas pastorales de los obispos de la Sierra, así como los distintos sínodos y congresos celebrados por la Iglesia andina, sorprende descubrir la existencia de una clara y definida defensa del indio frente al sistema de explotación que prevalecía en todo el campo. Esta no fue, ciertamente, la imagen de la Iglesia difundida por la prensa liberal, que más bien tachaba a la labor de la Iglesia de ser paternalista, o sencillamente la ignoraba. Sin embargo, podemos afirmar que existía un indigenismo eclesiástico paralelo al indigenismo de los libe-

---

45) "Informe de la visita pastoral del Obispo Valentín Ampuero al Supremo Gobierno". AAL. Sección Visitas, Legajo 25.

rales. En general, la Iglesia andina se ocupó de tres temas principales: la ignorancia y el atraso cultural de la población indígena, los abusos cometidos contra ella de parte de los comerciantes y gamonales y los abusos cometidos por los propios curas.

Contrariamente al estereotipo que asociaba al cura rural con el atraso cultural de los pueblos, el propio clero más bien se lamentaba del bajo nivel cultural de los campesinos o los habitantes de los pueblos. En 1848 el cura doctrinero de Cabana, en el departamento de Junín, describió el estado cultural de su doctrina así:

> "La ignorancia de Cabana progresa, tanto cuanto estanse radicados sus errores dominantes, su inmoralidad, carácter ingrato, y decimos costumbres. Esta palabra "costumbre" tiene más fuerza para ellos que cualquier otro principio por sagrado que sea. . . Las mujeres regularmente son menos ociosas pero también más alborotadoras que los hombres; y éstos jamás las gobiernan por principios de razón, sino a fuerza de golpes". (46)

En una carta circular que envió a las provincias, convocando a los sacerdotes a un concurso para ser promovido a párroco, el Arzobispo Luna Pizarro se refería a "la profunda ignorancia, los vicios groseros de tantos infelices indígenas". (47) Con esta observación, el prelado quería exhortar a los curas para que aprendieran quechua con el fin de tener más influjo en los indios. Estos juicios emitidos por Luna Pizarro y el Cura de Cabana revelan al mismo tiempo su propia distancia cultural y psicológica con respecto a los indios. Finalmente, en 1912 el Obispo Ampuero de Puno se lamentaba de la ignorancia y las prácticas supersticiosas de los indios en estos términos:

> "La Ignorancia del indio es supina en orden de ideas: sus creencias religiosas son reducidísimas; su religión es un cristianismo muy adulterado; consiste en mandar decir una misa o rezar delante de la imagen de un santo, cuando está enfermo, se le ha muerto algún pa-

---

46) AAL. Sección Visitas Pastorales, Legajo 21.

47) Colección Vargas Ugarte, *Iglesia en el Perú*, Nº 4.

> riente o deudo, se le ha perdido una llama, o cuando algún misti trate de despojarlo de algún terrenito o lo ha ultrajado de alguna manera" (48)

Esta crítica acérrima de Ampuero resume la mentalidad de la Iglesia andina con respecto a las creencias y prácticas religiosas no "ortodoxas" del campesinado. Lejos de favorecer o fomentar estas costumbres, los curas de la Sierra se encontraban perplejos frente a un mundo religioso ajeno a su propia mentalidad.

El otro tema de interés en la pastoral de la Iglesia fue el de los abusos cometidos contra los indios, ya sea de parte de los laicos o de los propios curas. En las constituciones del Sínodo diocesano celebrado en Puno en 1868, bajo la mano rectora de Ambrosio Huerta, se puede observar un ejemplo de la legislación indigenista eclesiástica. En los asuntos referentes a los indígenas, el sínodo condenó a los comerciantes que extorsionaban a los indios:

> "Que los comerciantes de lanas, oro, cascarilla y ganado, no tendrán derecho alguno para obligar a los propietarios a la venta de dichos artículos . . . El comerciante que obligare a un indio a venderle su mercadería, cometerá un pecado grave cuya absolución queda reservada al Diocesano". (49)

Asimismo, el Sínodo denunció a los comerciantes que provocaban la borrachera entre los indios con el fin de aumentar el consumo de aguardiente. Subrayó además, el papel pernicioso desempeñado por el "tinterillo" –el mestizo intermediario que era cómplice con los blancos en la explotación de los indios. Por cierto, el documento del Sínodo también condenó las distintas costumbres supersticiosas de los propios indios, así como la embriaguez en las fiestas religiosas. Finalmente, Huerta y los delegados al Sínodo censuraron a "todo sacerdote consuetudinario en la embriaguez o concubinato" o que fomentaba "el tráfico de responsos, misas", etc. (50)

---

48) Informe . . . del Obispo Valentín Ampuero". AAL. Sección Visitas, Legajo 25, págs. 2-3.

49) *Constituciones del Primer Sínodo diocesano punense*, en Huerta, *Obras*, tomo III, págs. 72-73.

50) *Ibíd.*, pág. 38.

La Iglesia mostró especial preocupación por los múltiples abusos cometidos en torno a las fiestas comunales, sobre todo la embriaguez y los gastos excesivos. La prensa liberal acusaba a la Iglesia de fomentar las fiestas precisamente con el fin de aumentar sus entradas. Sin embargo, en su legislación, la Iglesia andina claramente reprochaba semejante explotación. El Sínodo realizado bajo Huerta se refería a la costumbre de "cargar" a un miembro de la comunidad –el "alférez"– con la organización de la fiesta. Condenó la práctica de obligar a algún fiel para que asumiera tal responsabilidad y pagara los gastos; asimismo ordenó expresamente a los curas, que exigiesen sólo una suma módica durante la fiesta para la Iglesia. (51)

El Congreso de Acción Social, 1921

Indudablemente el mejor ejemplo de la preocupación pastoral que tenía la Iglesia por el indio en esta época se encuentra en el Congreso de Acción Social, realizado en mayo de 1921 en el Cusco. Las diócesis que participaron eran las que conformaban en ese entonces la región del "Sur Andino": Cusco, Puno, Arequipa y Ayacucho. Los promotores eran el obispo de Cusco, Pedro Pascual Farfán y el clero secular de la diócesis, especialmente el canónigo Isaías Vargas y el presbítero Hernando Vega Centeno. Asistieron alrededor de 60 delegados, entre sacerdotes, religiosos y laicos. El trasfondo histórico del Congreso fue la nueva conciencia social de la Iglesia, inspirada en la encíclica *Rerum Novarum* (1891), el creciente impacto de las ideas socialistas, el movimiento obrero, y sobre todo, las frecuentes sublevaciones indígenas en el sur.

La región surandina fue justamente aquella donde más se palpitaba la problemática indígena del Perú, con todos los excesos de la explotación y la violencia. Entre 1895 y 1900 estalló una serie de sublevaciones en la región del Lago Titicaca, y en 1915 apareció la figura misteriosa de "Rumi Maqui", un sargento mestizo del ejército que encabezó otra sublevación en la misma área. La presencia de Alberto Giesecke en la instalación del Congreso revestía cierto carácter simbólico, porque como Rector de la Universidad de San Antonio Abad y como Alcalde de la ciudad, Giesecke, de origen estadounidense, fue uno de los principales promotores de los estudios indigenistas en el Perú. Un año antes, Haya de la Torre había escogido al Cusco como sede del primer congreso estudiantil en el Perú, del que nacieron las universidades populares.

---

51) *Ibíd.*, pág. 85.

La finalidad del Congreso fue la de proponer resoluciones para mejorar la condición moral de la región, especialmente en beneficio del indio, del obrero y de la mujer. (52). Entre otros acuerdos, propuso la creación de escuelas-talleres para educar a los indios y la publicación de catecismos en quechua y aymara. En cuanto a los obreros, hizo un llamado en favor de la extensión de los Círculos Católicos de obreros a todas partes y la fundación de bibliotecas y de sociedades de ayuda mutua para la clase trabajadora. También recomendó la creación de ligas anti-alcohólicas para los indios y obreros. Además, exhortó a los católicos a apoyar la nueva Universidad Católica, fundada en 1917 en Lima. Aunque la mayor parte de las reformas propuestas se referían a programas de educación y de asistencia social, el Congreso también dirigió la atención hacia algunos abusos específicos. Entre otros, pedía a los comerciantes de tejidos de lana que rebajasen sus precios, aligerando así la carga económica de las clases más necesitadas.

No obstante su carácter reformista, el Congreso rechazó ciertas soluciones o ciertos movimientos que consideraba demasiado radicales: el socialismo (que denominaba el "bolcheviquismo"), el "feminismo revolucionario" y, naturalmente, el protestantismo. (53) Un solo expositor, Isaías Vargas, se destacó por la crítica que hizo del sistema mismo de explotación. El joven canónigo pidió al Congreso que se analizara el "derecho de propiedad de los indios", porque, según él, las sublevaciones indígenas tenían como causa principal "la usurpación de las tierras comunitarias por las gamonales". (54) Vargas propuso como remedio la creación de "sindicatos de indios" para defender sus derechos, aunque el joven indigenista también indicó que dichos sindicatos debían estar bajo la protección del gobierno. (55)

Farfán y el Patronato de la Raza Indígena

El hombre que más simboliza el indigenismo de la Iglesia en esos años fue el propio obispo, Pedro Pascual Farfán. Nacido en Cusco en 1870, de una

---

52) *Primer Congreso Interdiocesano de Acción Social* (Cusco, 1922), pág. 41.

53) *Ibíd.*, págs. 128, 186.

54) *Ibíd.*, pág. 347.

55) *Ibíd.*, "Acuerdos", pág. 36.

familia que se remonta al célebre Lorenzo Farfán de los Godos, aquel criollo que organizó un movimiento subversivo en el mismo año que el de Túpac Amaru, Farfán entró en el Seminario en 1886 y fue ordenado sacerdote en 1894. Llegó a ser Rector de dicho Seminario y en 1907 fue nombrado obispo de Huaraz. Desde esa fecha temprana promovió el indigenismo. En 1913 convocó el primer Sínodo diocesano de la diócesis. En los acuerdos, el Sínodo propuso la creación en cada parroquia de una sociedad o "liga" de indios varones, con el fin de instruirles y elevar su nivel cultural. (56) En 1918 regresó como obispo a su ciudad natal y desde el comienzo fijó como política central de su gestión la promoción del indio. En agosto de 1918 publicó una carta pastoral, en castellano y en quechua, dirigida a los indios, y en abril de 1920 dirigió otra a los hacendados: "Exhortación pastoral sobre la protección de la raza indígena". (57)

Dos años después del Congreso Interdiocesano de Acción Social, se realizó el cuarto Sínodo diocesano, que reconfirmó las orientaciones indigenistas del Congreso de 1921. Entre otras medidas, de las ya señaladas en el Congreso, propuso crear escuelas parroquiales para la educación de los indios y establecer una sección especial en el Seminario para los de la raza indígena. (58)

Farfán ha sido recordado sobre todo por su labor como presidente de la Junta Departamental del Patronato Indígena. En 1922 el Presidente Leguía mandó establecer un Patronato de la Raza Indígena, presidido por destacados ciudadanos, intelectuales y eclesiásticos, con el fin de atender a las quejas de los indios e investigar sus causas. El indigenismo oficial de Leguía fue de carácter consultivo y nunca pretendió efectuar cambios verdaderos o substanciales a favor del indio. Farfán se dedicó con celo a su nuevo cargo, recibiendo cartas o delegaciones de campesinos que venían para presentar sus quejas contra gamonales. Las primeras líneas de la siguiente carta, compuesta por los indios comuneros de Langui-Layo, el 26 de agosto de 1921, expresan el tenor general de estas representaciones:

> "Los suscritos hijos de U.S. Iltma. y Rma., feligreses de la parroquia de Langui-Layo, comparecemos ante

---

56) *Constituciones Synodi*, Apéndice Nº 2, "De los Indios", pág. 72.

57) *Primer Congreso Interdiocesano de Acción Social*, "Acuerdos", págs. 62-72.

58) *Constituciones IV Synodi diocesis cuzcuensis*, págs. 45, 49.

> los respetos de SSRIA, manifestando que, así como nos quitaron los terrenos comunitarios los gamonales de esta circunscripción, también se han apropiado de los bienes de la Iglesia . . ." (59)

Por bien intencionados que fueran sus miembros, el Patronato estuvo ligado al régimen de Leguía. Además, nunca tuvo poder real o eficaz para actuar. El propio Farfán no se entusiasmó con la idea de enviar protestas a los grandes propietarios del Cusco, casi todos conocidos por él personalmente. (60) El Patronato, así como los congresos, sínodos y mensajes pastorales revelan cuáles eran los alcances y las limitaciones de la Iglesia en esa época con respecto a la cuestión social y el campesinado. De un lado, existía una verdadera preocupación por el indio. De otro lado, sin embargo, la Iglesia no tenía poder eficaz para remediar los problemas fundamentales del hombre del campo. La legislación pastoral, si bien reflejaba la toma de conciencia positiva de la *Rerum Novarum* en favor de la clase trabajadora, no se liberó de un antiguo paternalismo que quitaba fuerza a su postura reformista. En el Sínodo de 1923, por ejemplo, se propuso el matrimonio entre indios y blancos como una manera de evitar luchas de razas (!). (61) Asimismo, exhortó a los grandes propietarios que asumieran voluntariamente el patronato de sus propios indios, pagándoles el justo salario y no obligándoles a trabajar más de lo que la salud permite. Finalmente, el Sínodo exhortó a todos, hacendados e indios, a vivir en paz:

> "El Sínodo, haciendo una llamada de reconciliación y dirigiendo una mirada de amor a blancos e indios, a hacendados y colonos, a propietarios y trabajadores . . . encarece y exhorta . . . No olvidar que, cualquiera que se la jerarquía o rango a que pertenezcan, son todos hermanos e hijos de Dios, y que, por consiguiente, se deben amor y respeto mutuo". (62)

---

59) AAC, C-XXXIII, 1, 16.

60) Sobre Farfán y su actuación como Presidente del Patronato, ver la tesis de Laura Hurtado Galván, "Cusco, Iglesia y Sociedad: El Obispo Pedro Pascual Farfán de los Godos (1918-1933) en el debate indigenista", (Lima: Universidad Católica, 1982).

61) *Constituciones IV Synodi*, pág. 51.

62) *Ibid.*, pág. 53.

Por eso, el indigenismo de la Iglesia se encuadraba dentro del reformismo moralista o humanitario, postura rechazada cada vez más como solución eficaz por los otros indigenistas, que planteaban medios y metas más radicales. En cambio, la Iglesia raras veces presentaba soluciones que fueran más allá de la simple educación o la asistencia social. Las razones que explican esta reserva frente a un cambio más radical eran diversas. En primer lugar, la encíclica *Rerum Novarum* rechazó el comunismo y cualquier otro planteamiento social que implicara un cambio brusco o violento. En segundo lugar, los sacerdotes de la época carecían de una preparación en las ciencias sociales, que además de ser relativamente nuevas, habían nacido al calor del positivismo, que se distinguía por su crítica antirreligiosa. En tercer lugar, los vínculos familiares con las clases medias (cada vez era más raro un cura de la clase alta) les hacían sentir las mismas reservas emocionales e intelectuales frente al cambio social que a aquellas clases. En cuarto lugar, sobre todo en el campo, muchos curas se sostenían a base de las rentas que percibían de los terrenos y fundos de la Iglesia. Finalmente, en un mundo en que la religión había sido la base legitimadora del orden social durante tanto tiempo, era difícil, para muchos, distinguir entre ambos: la religión y el orden.

Amén de estas reflexiones, el Congreso de 1921 y el pensamiento oficial de la Iglesia padecían de una limitación típica de todos los congresos y pronunciamientos pro-indígenas: la no participación de los mismos indios, que, en todo caso, no habrían comprendido algunos de los temas tratados. En una carta pastoral de abril de 1920, Farfán notó, con modesto realismo, que "nuestros indios ni saben que el obispo se preocupa por ellos, ni llegarán a tener noticia de esta pastoral". (63) No obstante, en los años posteriores, los campesinos de Cusco sí llegaron a conocer la obra de Farfán en su favor, a juzgar por el gran número de cartas y oficios que enviaban las comunidades indígenas al prelado como Presidente del Patronato de la Raza Indígena. Pero hay otros indicios de que Farfán y otras figuras de la Iglesia cuzqueña, tales como el canónigo Isaías Vargas, mantenían una estrecha relación con el mundo campesino. En mayo de 1928 se realizó en la capital imperial el primer congreso eucarístico en la historia de la Iglesia peruana. En una Misa celebrada en Sacsahuamán, más de mil indios asistieron y comulgaron. Fue en la liturgia, en los ritos, en las fiestas y en la vida diaria de la parroquia donde los hombres andinos se relacionaron más con la Iglesia.

---

63) *Primer Congreso Interdiocesano*, "Acuerdos", pág. 64.

Para formarse una idea más realista de las relaciones entre la Iglesia y el campesinado, debemos contrastar esta reseña de la legislación indígena con la actuación pastoral de la Iglesia en el campo.

Acción pastoral y la política

Las relaciones pastorales entre la Iglesia y el campesinado, que revestían características bastantes complejas en la época colonial, se tornaron todavía más complejas en la época republicana. Durante la época colonial, con su presencia y su predicación, la Iglesia tendía a reforzar y legitimar el orden establecido. Aun cuando ciertos curas salían en defensa de los indios, o censuraban a ciertos oficiales del Rey por el maltrato que daban a los esclavos o indios, generalmente no cuestionaban el propio sistema político-social.

Empero, con el advenimiento del liberalismo, la Iglesia se volvía cada vez más hostil a los distintos gobiernos liberales que llegaron al poder, sobre todo cuando ellos tocaban los privilegios o las propiedades de la Iglesia. Sin embargo, esta hostilidad anti-gobiernista no significó necesariamente un cuestionamiento del orden social. En todo el siglo XIX la Iglesia seguía cumpliendo su antigua misión de proteger a los indios de algunos abusos específicos. Pero, igual que en la época colonial, esta defensa no llegó a constituir una crítica al sistema mismo de explotación. Por eso había obispos y sacerdotes que se destacaban por su valiente defensa de los indios frente al ejército o los "gamonales", pero estos clérigos, con algunas pocas excepciones, eran políticamente conservadores y rechazaban tajantemente al liberalismo.

Las distintas sublevaciones indígenas del siglo pasado y comienzos de este siglo sirven como un marco interesante para ilustrar lo complejo y ambiguo que fueron las relaciones entre la Iglesia y el campesinado. (64) En medio de estas rebeliones, la Iglesia desempeñó fundamentalmente tres roles distintos: primero, el de defensora de los indios frente al Gobierno o a los gamonales; segundo, el de árbitro entre las autoridades y los campesinos, con el fin de buscar una solución pacífica a los conflictos sin que se favoreciera a un lado más que a otro; y tercero, el de portavoz del propio Gobierno con el fin de pacificar a los indios sublevados. Estos tres papeles resumen las relaciones de la

64) Sobre el factor religioso en estas sublevaciones, ver el tercer capítulo, "Semana Santa en Huaraz, 1885" en Klaiber, *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976*. (Lima: Universidad del Pacífico, 1980).

Iglesia con respecto al poder político y al campesinado: defensora en algunos momentos; moderadora en otros y legitimadora del orden establecido en los restantes.

La Iglesia como defensora

Un hombre notablemente consecuente en la práctica con sus pronunciamientos pastorales fue Juan Ambrosio Huerta, primer obispo de la diócesis de Puno, creada en 1861. En las constituciones del primer Sínodo diocesano, al que aludimos anteriormente, los redactores, inspirados por el mismo obispo, condenaron explícitamente distintos tipos de abusos, sobre todo el que consistía en obligar a los indios a comprar ciertos productos. La sección sobre "Pecados reservados al Obispo" señala especialmente al "Comerciante de lana, oro, coca, gañado y cascarillas, que obliga por la fuerza al indio a venderle su efecto". (65)

Esta condenación fue inspirada, sin duda, por una experiencia personal del mismo Huerta, que intervino como mediador en una sublevación en el año 1866, provocada en gran parte por esta misma clase de explotación. En noviembre de ese año, varios miles de indios de toda la región del Lago Titicaca se sublevaron, y se apoderaron del pequeño pueblo de Huancané. Huerta logró salvar la vida de los oficiales, pero pronto también fue llamado a ser defensor de los indios. Cuando llegó el ejército que fue enviado con el fin de "pacificar" a los sublevados, Huerta salió valientemente a su encuentro para pedir que no se atacara a la población. El Comandante no le hizo caso y el ejercito avanzó sobre el pueblo, masacrando a muchos campesinos y a sus animales.

Años después, a la sazón obispo de Arequipa, Huerta hizo referencia a este incidente en una carta pastoral. Echó la culpa de la sublevación a los explotadores y al ejército, y al mismo tiempo mostró una clara simpatía por la causa de los indios:

> "Al hacer nuestra primera visita pastoral, nos causaba honda pena la manera brusca y tiránica, con que eran tratados los pobres indios, por los traficantes en lana,

---

65) *Constituciones del Primer Sínodo dicoesano punense*, en Huerta, *Obras*, tomo III, pág. 77.

> rescate de oro, y la no menos dura con que las autoridades locales los maltrataban; . . . Estos hechos, entre muchos que pudiéramos referir, tienden naturalmente a sobreexcitar a nuestros indios, predisponiéndolos para una violenta sublevación". (66)

El año siguiente estalló otra sublevación en la misma región, encabezada por el Coronel Juan Bustamante, destacado defensor de los indios, y amigo de Huerta. En 1868, Bustamante fue derrotado y muerto por otro oficial del ejército. Con motivo de estas dos sublevaciones, los directores de *El Comercio* en Lima fundaron el primer grupo de defensa de los indios en la época republicana: la "Sociedad Amigos de los Indios". La Sociedad tomó como su patrón a Bartolomé de las Casas, y entre otras actividades publicó una carta circular criticando a la Iglesia por su complicidad en la explotación de los indios. Pero, más importante que esta crítica, fue la presencia de algunos sacerdotes como miembros de la Sociedad. Sobre ellos se sabe poco. La prensa católica alabó a estos sacerdotes por su "buena fe", pero al mismo tiempo les advirtió contra las tendencias liberales de los directores del grupo. (67)

Hubo claramente eclesiásticos en el siglo pasado, por cierto una minoría, como Huerta y los sacerdotes en la "Sociedad Amigos de los Indios", que tomaron una parte activa en la defensa de la población indígena. Si bien es cierto que estos no propusieron reformas de tipo estructural, su lucha contra abusos particulares anticipó una mentalidad más radical.

La Iglesia como mediadora

En otras ocasiones, la Iglesia desempeñó el papel de reconciliadora entre el Gobierno y los indios, sin que favoreciera necesariamente a un lado contra el otro. En marzo de 1885, los indios de los alrededores de Huarez se sublevaron bajo el mando del alcalde indígena Pedro Pablo Atusparia y lograron dominar durante dos meses el Callejón de Huaylas. Las causas principales de la rebelión fueron el empobrecimiento general del país como consecuencia de la invasión chilena, el restablecimiento de la contribución personal y los métodos violentos del Prefecto para cobrarla.

---

66) Huerta, *Obras*, tomo II, págs. 21-24.

67) *El Perú Católico* (Lima), 24 de octubre de 1867, pág. 1.

El mediador principal entre los indios y la población blanca fue el joven cura Fidel Olivas Escudero. En toda la sublevación Olivas Escudero sirvió como un mediador ejemplar, representando a los dos lados, a la vez, con el fin de restablecer la paz en el Callejón. Por su parte Atusparia respetaba al joven sacerdote, y escuchaba las peticiones que éste presentaba en nombre de la población blanca, en parte porque el jefe indígena era cristiano practicante, y en parte porque él también deseaba encontrar una solución pacífica al conflicto. Cuando el ejército derrocó a Atusparia, Olivas Escudero también intercedió en favor de los indios, sobre todo con el fin de salvar la vida de Atusparia, misión que logró con éxito.

Menos conciliador en sus actitudes fue "Uchcu" Pedro, el segundo en mando después de Atusparia. "Uchcu" Pedro, minero de Carhuaz, representó la facción más vengativa e implacable entre los indios. Sin embargo, él también aceptó la mediación de Olivas Escudero en por lo menos dos ocasiones. En una, envió al joven sacerdote para demandar la rendición de Yungay, a comienzos de abril. Como los habitantes no se rindieron, "Uchcu" Pedro avanzó sobre el pueblo y masacró a muchas personas. Más tarde, cuando Atusparia había sido derrotado frente a Huaraz, en los comienzos de mayo, "Uchcu" Pedro huyó hacia la Cordillera Negra. Esta vez, las fuerzas gubernamentales enviaron a Olivas Escudero como su delegado para pedir la rendición de "Uchcu" Pedro. El guerrero indígena se negó, y siguió resistiendo hasta setiembre de ese año, en que fue capturado en la costa y fusilado.

Al analizar el papel que desempeñó Olivas Escudero en medio de este movimiento campesino, dos hechos resaltan a la vista. Por un lado, este cura andino se distinguió por su valentía y su rectitud moral, cualidades que indudablemente lo hacían un mediador ideal entre los dos bandos. De otro lado, sin embargo, a diferencia de Huerta en las sublevaciones en el altiplano, Olivas Escudero no intentó justificar la rebelión. Antes bien, la condenó severamente. En el discurso fúnebre que pronunció sobre los caídos, se refería a "nuestros desgraciados ilotas, a quienes su ignorancia, sus indomables pasiones, y más que todo, la malicia o debilidad de sus caudillos, los arrojó a los abismos del desorden. . .". (68) Olivas Escudero, un hombre de paz, no com-

68) Olivas Escudero, *Obras de Monseñor Dr. Fidel Olivas Escudero, Obispo de Ayacucho.* (Lima: Imprenta Comercial de Horacio La Rosa, 1911), 2: 274.

prendía a aquellos que perturbaban la paz que él tanto estimaba. Para él, su misión en la vida consistía en lograr la paz, no cuestionar ni perturbar el orden establecido.

La Iglesia como legitimadora del orden

Probablemente el papel que la Iglesia desempeñó con más frecuencia fue el de colaborador con el Gobierno en mantener el orden. Los ejemplos de esta postura abundan en las cartas y en los informes del propio Gobierno. En 1896 estalló una rebelión indígena en Huanta. El motivo inmediato de este movimiento fue el abuso del estanco gubernamental de la sal, pero también en este caso había dos hacendados rivales que provocaron a los indios a atacar las propiedades del otro. En respuesta, el Gobierno en Lima mandó una expedición bajo el Coronel Domingo Parra para "pacificar" la región. Parra llegó a Huanta en noviembre y a mediados de diciembre logró dominar a los sublevados. El propio Parra expresó satisfacción por el hecho de que no fuera necesario tomar por la fuerza uno de los pueblos sublevados, porque el cura del lugar, decía Parra, "ha coadyuvado mucho a la pacificación de su comunidad y de otras vecinas . . ." (69)

En otro ejemplo, hacia fines del siglo, hubo una serie de sublevaciones en toda la región del Lago Titicaca. Aunque la causa fundamental de estos movimientos fue todo un sistema de explotación, los distintos informes escritos por los oficiales del Gobierno subrayaban la cuota de culpabilidad que tenía la Iglesia en provocar los disturbios. Según un informe enviado en 1895 desde Puno, uno de los oficiales encargados de la pacificación de una sublevación en Chucuito declaraba:

> "No nos parece demás indicar a U.S. que las frecuentes sublevaciones de indios son ocasionadas, no tanto por la abyección y apatía de este elemento social, sino por el espíritu de superioridad y tirantez que ejercen las autoridades políticas, judiciales y eclesiásticas, sobre el infeliz indígena . . ." (70)

Asimismo, la Iglesia también participó en la "pacificación" de los indios. El subprefecto encargado de restablecer el orden en Ilave, escenario de una re-

---

69) *El Comercio*, 24 de diciembre de 1896, pág. 1.

70) *El Comercio*, 26 de junio de 1895, pág. 2.

belión en 1897, mencionaba en su informe que llevaba consigo un cura, un tal Fermín Manrique, conocedor de aymara, "para que empleara su influencia religiosa, disuadiendo a los indios . . ." (71). El gobernador del mismo lugar reveló que, como remedio contra futuras sublevaciones, él había organizado una misión de Franciscanos para mantener la paz entre los indios. (72) Estos y otros testimonios puntualizan el papel que desempeñó la Iglesia como legitimadora del sistema.

Las Organizaciones religiosas populares

Dentro del mundo de la religiosidad popular peruana existe una gran variedad de devociones, procesiones y costumbres que varían de un lugar a otro y de una cultura a otra. Estas expresiones y prácticas casi siempre están ligadas, sin embargo, a ciertas organizaciones de hondas raíces históricas: las cofradías o hermandades. En el siglo XVI los españoles establecieron y difundieron estas asociaciones religiosas, copiando fundamentalmente modelos que ya existían en España, como instrumentos predilectos de la evangelización. Las cofradías y hermandades constituían, en realidad, los núcleos básicos de pertenencia a la Iglesia: en ellas, los laicos aprendían la doctrina cristiana, recibían los sacramentos y cumplían ciertas devociones con el fin de vivir más intensamente la vida cristiana. Mientras la gran parroquia representaba la división eclesial fundamental, la cofradía constituía la célula viviente en la que los laicos se sentían más participantes en la Iglesia. En la Lima colonial sólo había 5 grandes parroquias. Pero dentro de cada una existía un gran número de asociaciones, cofradías y hermandades que agrupaban a los fieles según raza, sexo, oficio y devoción predilecta.

Todas estas organizaciones laicales tenían en común un carácter contractual: los miembros se comprometían, con la aprobación de la Iglesia y bajo la protección de la Virgen o de algún santo, a cumplir ciertas actividades religiosas en común, sobre todo, celebrar la fiesta de su Santo Patrón o Santa Patrona. Generalmente, incluían en sus estatutos la obligación de ayudarse mutua-

---

71) *Parte elevado a la subprefectura de la provincia de Chucuito por el comisario de policía de la frontera del Perú con Bolivia, informándole sobre los sucesos de Ilave. Ilave, abril 10 de 1897.* Biblioteca Nacional, Sala de Investigaciones, Manuscritos, Nº D4551.

72) *Ibid.*

mente en momentos de necesidad o de realizar algún otro bien social. (73) Frecuentemente tenían su propia capilla o su propio altar dentro de la Iglesia parroquial y su propio capellán. Entre las cofradías y las hermandades cabe una distinción: generalmente las hermandades eran de carácter puramente religioso, formadas en torno a una devoción mariana o en honor de algún santo, mientras que las cofradías reunían personas de una sola raza, de un solo oficio o de cierto status social. (74) Así, había cofradías para españoles y otras para mestizos, indios y negros. Además, las cofradías poseían bienes y propiedades para el sustento del culto y para la realización de sus fines sociales. En este sentido, las cofradías funcionaban como un espejo de la sociedad colonial, con todas sus distinciones raciales y categorías corporativas, en el interior de la Iglesia.

En el campo, las cofradías formaban un complemento de la doctrina: mientras la doctrina representaba la jurisdicción eclesiástica formal, la cofradía y otras asociaciones piadosas representaban a los grupos laicales; eran, por lo tanto, más populares y estaban más arraigadas en la realidad de cada lugar. Inclusive, los investigadores que más se han ocupado de este tema en el Perú, Pierre Duviols, Olinda Celestino y Albert Meyers, sostienen que la cofradía andina representa una sustitución o continuación del ayllu. (75) Por eso, cabe una distinción con referencia especial al campo: frecuentemente en los pueblos no existe una "cofradía" en el sentido formal de la palabra. Más bien, toda la comunidad se dedica a una sola devoción especial, al Santo Patrón o a la Santa Patrona del pueblo. En este contexto, uno es devoto de un santo particular por el hecho de nacer en el pueblo de ese santo. (76) Asimismo, por el hecho de pertenecer a la comunidad, uno participa como un derecho y una obligación en la procesión anual, o acepta el "honor" de organizar la fiesta como mayordomo o alférez.

---

73) Sobre el origen europeo de la cofradía colonial, ver Manuel Marzal, *La Transformación religiosa peruana* (Lima: Pontificia Universidad Católica, 1983), págs. 403-419; Olinda Celestino y Alberto Meyers, *Las Cofradías en el Perú: Región central* (Frankfurt/Main: Vervuert, 1981).

74) Rafael Varón, "Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII", *Allpanchis*, XVII (Nº 20, 1982): 127-142.

75) Celestino y Meyers, págs. 109, 111, 125-127.

76) Gustavo Benza, "Las Tierras de los Santos de las comunidades indígenas cusqueñas y los cambios sociales en la región, 1890-1965" (Lima: Pontificia Universidad Católica, Tesis de Bachiller, 1983), págs. 2-4.

Por tanto, el culto comunitario no siempre correspondía a los límites de la doctrina. Una doctrina podía agrupar 2 ó 3 pueblos y muchos pequeños caseríos alrededor de las haciendas. Pero para los habitantes de un lugar determinado, la única devoción que exigía lealtad de su parte era la de su comunidad. El antropólogo norteamericano Richard Adams estudió el caso del conflicto entre dos pueblos en el departamento de Junín, cerca de Jauja: Muquiyauyo y Huaripampa. Los dos pertenecían a una sola parroquia desde la época colonial, con sede en Huaripampa. Pero a lo largo de muchos años los Muquiyauyinos guardaban resentimiento porque tenían que aportar al mantenimiento del sacerdote y del culto de otro pueblo. (77) Semejantes conflictos han ocurrido con frecuencia en todos los pueblos de los Andes, donde lo jurídico no corresponde a la realidad social. La identificación de cada comunidad con su Santo Patrón es tan estrecha que no se puede concebir la posibilidad de "compartirlo" con otro pueblo, o participar en las actividades religiosas de otra comunidad. Hay, por otra parte, muchas devociones regionales, tales como la Virgen de Alta Gracia en Ayaviri, la Virgen de Chapi en Arequipa, Qollur Rit'i cerca de Cusco o el Señor de la Ascención de Cachuy, que no obedecen a esta regla general. (78)

La unión entre la comunidad y el culto, como lo subraya un especialista, fue orgánica hasta en lo económico y lo social. Desde la época colonial, por ejemplo, los comuneros han trabajado tierras especialmente dedicadas al mantenimiento del culto y a la realización de las fiestas. Puesto que las fiestas se consideran actos comunitarios las tierras "de los santos" también se consideran como propiedad comunitaria. (79) Originalmente estas tierras habían sido concedidas a las comunidades por la Iglesia. Sin embargo, puesto que nunca se había establecido claramente si el Santo Patrón (y sus tierras) "pertenecía" a la comunidad o a la Iglesia, surgían muchos pleitos entre las dos en el siglo XX cuando la Iglesia intentaba vender o repartir estas tierras. Las cofradías y las fiestas también desempeñan distintas funciones que no son reducibles a lo estrictamente religioso porque están integradas a la vida total

---

77) Richard Adams, *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo* (Seattle, Washington: University of Washington Press, 1959), págs. 52-53.

78) Celestino y Meyers, págs. 234-235.

79) El estudio más completo sobre "la tierra de los Santos" es la tesis de Gustavo Benza.

del pueblo. Las fiestas religiosas obviamente sirven como ocasiones de celebración, pero también como "válvulas de escape" para muchas tensiones acumuladas. La celebración de una fiesta o de la Semana Santa también presenta una ocasión para la legítima competencia entre dos bandos o dos cofradías para exhibir su superior capacidad organizativa, artística o deportiva. Los gastos "exhorbitantes" también tienen su "función": son mecanismos para nivelar las riquezas y fortalecer los lazos de solidaridad entre los miembros de la comunidad. Las cofradías, aunque se presentan formalmente como asociaciones religiosas, informalmente funcionan también como medios para adquirir prestigio en la comunidad: ser designado como el mayordomo o el alférez de una fiesta se percibe como un honor social que se otorga a una persona de importancia en la comunidad. Finalmente, las cofradías, por lo menos antes de las leyes liberales, también servían como fuentes de crédito.

Sin embargo, estas organizaciones religiosas, tan hondamente vinculadas a la vida de los pueblos, han sufrido también la misma suerte que muchas tradiciones frente al avance de la modernización y la secularización. En la segunda parte del siglo XIX, período que corresponde a la crisis de las vocaciones sacerdotales, han padecido una lenta declinación. Las explicaciones son múltiples: ciertas medidas de los liberales, el fin del control social ejercido por la Iglesia, los distintos cambios socio-económicos, especialmente las migraciones en pos de mejores oportunidades. Además, se ha arraigado el protestantismo en algunos pueblos, debilitando aún más la cohesión interna de la comunidad.

Bolívar, y posteriormente los distintos regímenes liberales republicanos, desconocieron a las comunidades indígenas, dejándolas sin amparo legal y a merced de los grandes propietarios. Esta medida no afectó mayormente en el comienzo a las cofradías. Pero en la década del 50 los liberales intensificaron su campaña y esta vez expresamente incluyeron a las cofradías en su ofensiva. En 1855 se creó una Junta Inspectora de Cofradías con el fin de contabilizar sus bienes. En 1865 se transfirió el manejo de los bienes a las sociedades de Beneficencia, creadas por la misma legislación. Con este último acto se desató una verdadera guerra entre la cofradías y las Beneficencias.

Durante las siguientes décadas las cofradías se resistieron a entregar sus bienes, recurriendo a distintos subterfugios para evitarlo. Los autores Celestino y Meyers citan el caso de una cofradía en Jauja en los años 30 de este siglo que vendía sus propios bienes a diferentes organizaciones que "casualmente"

pertenecían a la misma cofradía. (80) Frente al peligro de la inminente confiscación de los bienes de las cofradías, la Iglesia, asumiendo un derecho que tal vez no le correspondía, también vendió las tierras de las cofradías para que no cayesen en manos de las beneficencias. En el caso de la comunidad de Muquiyauyo, estudiada por Adams en 1931, el Arzobispo de Huancayo intentó vender las tierras de las cofradías, pero los comuneros reaccionaron en contra, y después de una disputa prolongada con la Iglesia, ellos mismos compraron las tierras en 1938, aunque con cierto resentimiento porque creían que en primer lugar eran suyas. (81)

No obstante la resistencia ofrecida de parte de las cofradías, las sociedades de la Beneficencia acabaron ganando la batalla. Con la súbita disminución de sus bienes, las cofradías no solamente perdieron mucho de su poder económico, sino también su influencia religiosa y social por la sencilla razón de que ya no podían organizar las fiestas comunitarias, al menos en la misma escala que antes. Como un ejemplo que confirma la relación entre economía y fiestas, uno de los investigadores del Proyecto Cornell en Vicos notó que, con la mayor prosperidad que resultó de los cambios socio-económicos introducidos en la comunidad, las fiestas también crecieron en número y se volvieron más elaboradas. (82)

Pero otro factor más decisivo que estas medidas liberales fue la lenta desaparición del control social que la Iglesia había ejercido sobre las comunidades desde el siglo XVI. Sobre todo después de la eliminación de los diezmos y el abandono paulatino de muchas doctrinas en la Sierra, la Iglesia ya no podía exigir que los comuneros o campesinos aportasen al sustento de la Iglesia y las distintas asociaciones religiosas, ni que asistieran a la doctrina los domingos o en otros días de fiesta. Si la Iglesia no podía exigir el cumplimiento de estas obligaciones, tampoco lo podía la comunidad. En su estudio de Muquiyauyo Adams traza la declinación de muchas costumbres y fiestas religiosas. Todavía en el año 1887 un alcalde auxiliar cumplía con la antigua función de avisar a los habitantes para que fueran a la Misa dominical, y de obligarles si fuera necesario. Pero se nota que la crisis ya había comenzado porque en ese

---

80) Celestino y Meyers, pág. 215.

81) Adams, págs. 73-74.

82) Paul L. Doughty, "The Interrelationship of Power, Respect, Affection and Rectitude in Vicos" *The American Behavioral Scientist* VIII (Marzo de 1965): 17.

año no había mayordomos para la celebración de algunas de las grandes fiestas, y en 1891 el Gobernador del distrito se quejó del hecho de que muchas personas ya no asistían a la doctrina dominical. (83) Adams concluye que un factor importante para explicar la crisis fue la relación entre los mestizos y los indios. En la ausencia de un control ejercido por la Iglesia, los indios, que vivían apartados en el campo, ya no tenían motivo para acercarse al pueblo. En cambio, como lo remarca Uriel García en *El Nuevo Indio,* los pueblos andinos cada vez más se convertían en pueblos mestizos. (84)

Finalmente, ciertos factores sociales han acelerado el proceso de transformación o de desintegración de las cofradías. En la última parte del siglo XIX y cada vez más, con el correr del XX, los moradores de los pueblos andinos salían para la Costa o los centros mineros en pos de trabajo. Este flujo migratorio tuvo su impacto sobre la Iglesia. En 1916 el Obispo Irigoyen de Trujillo observó que muchos habitantes del pueblo de Olmos habían comenzado a emigrar "por la falta de cosechas". Por este motivo el prelado se vio obligado a unir la parroquia de Olmos a la de Motupe. (85) En los años 20 el Presidente Leguía aceleró el proceso de las migraciones con la Ley Vial, abriendo la Sierra a la Costa. Después de la Segunda Guerra Mundial, cuando la población del Perú comenzó a aumentar rápidamente, muchos pueblos de la Sierra experimentaron un notable descenso demográfico. (86) Frente a esta realidad, muchas cofradías, y por ende, muchas fiestas, han desaparecido. En cambio, han aparecido algunas nuevas, que reflejan generalmente la emergencia de los grupos mestizos.

Como resultado de la ausencia de cierta vigilancia de parte de la Iglesia,

---

83) Adams, pág. 77.

84) José Uriel García, *El Nuevo Indio* (Lima: Editorial Universo, 1973), págs. 165-169.

85) "Visitas pastorales del Ilmo. y Rvdmo. Mons. Don Carlos García Irigoyen Obispo de Trujillo desde el año 1910 al año 1926". AAT. Sección Visitas, Legajo 4.

86) Los distintos estudios del Proyecto Perú-Cornell confirman este descenso demográfico. Ver, por ejemplo, los informes de Hernán Castillo *et al, Chaquicocha: Community in Progress* (Ithaca: Cornell University, "Socio-Economic Development of Andean Communities, Report Nº 5, 1964), págs. 12-13; Paul L. Doughty y Luis Negrón, *Pararín: A Break with the Past* (Ithaca: Cornell University, "Socio-Economic Development of Andean Communities", Report Nº 6, (1964), págs. 11-14.

muchas costumbres y fiestas han perdido algo de su sentido religioso. El antropólogo Efraín Morote observa que en muchos pueblos alejados existen cofradías no aprobadas por la Iglesia. Aunque la ocasión de una fiesta sea la celebración del día de un santo, estas cofradías "espontáneas" invierten su energía y dinero en lo que rodea la Misa (si es que hay) – la comida, los tragos, la corrida de toros, etc.– y lo religioso viene a ser estrictamente secundario. (87) No obstante, desde un lado más positivo, principalmente debido a la fuerza histórica de estas organizaciones religiosas, los pueblos han mantenido, aún durante períodos de prolongadas ausencias de sacerdotes, las creencias y los ritos del catolicismo. Frente a la acusación de los indigenistas y otros, de que se practica una religión superficial, uno se asombra, más bien, de la fuerza y la longevidad de muchas tradiciones y creencias católicas en los pueblos más remotos de los Andes.

Todos los años los "Santos Varones" preparan con esmero la Semana Santa, mientras otros pobladores organizan las procesiones tradicionales en que el Señor Resucitado "se encuentra" con la Virgen en el camino. En la fiesta de Todos los Santos los comuneros hacen fielmente romerías a las tumbas de sus antepasados. Efectivamente, durante años se ha practicado en el Perú un catolicismo sin sacerdotes. La supervivencia de las formas antiguas del catolicismo, aunque a veces vacías de contenido, se debe sobre todo a estas antiguas organizaciones populares. Por eso, los agentes pastorales, sacerdotes y religiosas, que han comenzado a trabajar en los años post-Vaticano II en muchos pueblos abandonados de la Sierra, han llegado a la conclusión de que su tarea consiste, no tanto en evangelizar sino en "re-evangelizar", partiendo de un catolicismo del siglo XVI, profundamente arraigado en los pueblos, y que está plenamente vigente en el siglo XX.

---

87) Consejo Nacional de la Universidad Peruana, *Huamanga, Una larga historia* (Lima, 1974), nota 4, págs. 210-212.

CAPITULO VII

EL LAICADO MILITANTE, 1930-1955

Con el derrocamiento de Augusto B. Leguía, el 22 de agosto de 1930, la precaria paz sobre la que descansaba el Oncenio se quebró para siempre. En la elección presidencial de 1931 las masas populares costeñas entraron en el escenario político, debiendo escoger entre Sánchez Cerro o Haya de la Torre. Aunque el primero ganó, el populismo radical, representado por el Partido Aprista Peruano, siguió siendo una fuerza permanente en el Perú. Frente al espectro de la politización de las masas, la oligarquía recurrió al ejército para resguardar el orden y la paz. Así, durante casi veinticinco años más o menos, la sociedad peruana se polarizó entre dos grupos antagónicos: por un lado el APRA, que estaba conformada por grandes sectores de las clases populares y algunos sectores de la clase media; y, de otro lado, la oligarquía, el ejército y otros sectores de la clase media. La gran masa del campesinado quedaba excluída de estas alianzas, o, por su parte, se mantenía indiferente. Este estado de tensión, que estalló en una virtual guerra civil en 1932, siguió vigente hasta mediados de los años 50, cuando nuevos partidos y nuevas personalidades emergieron como alternativas en el cuadro de la política nacional.

Este período de turbulencia y agitación significó también para la Iglesia un cambio decisivo de rumbo. Debido a sus lazos estrechos con el régimen derrocado, el Arzobispo Lissón se vio obligado a retirarse del país y renunciar. Sus sucesores, Mariano Holguín, administrador apostólico (1931-1933) y Pedro Pascual Farfán (1933-1945), como arzobispo, asumieron la difícil tarea

de recuperar, en lo posible, el prestigio que la Iglesia había perdido como consecuencia de su actuación durante el Oncenio, y de guiar la Iglesia en medio de fuerzas sumamente hostiles que cuestionaban como nunca antes su papel en la sociedad. El liberalismo anticlerical, ya fuerte en todas las universidades nacionales y en muchos círculos intelectuales, se hizo aún más recalcitrante. En el Congreso Constituyente de 1931-33, sanchezcerristas, apristas, socialistas y otros, si bien guardaban grandes distancias entre sí, se unieron en un sentimiento anticlerical común. Pero de todos ellos el grupo que constituyó la mayor amenaza para la Iglesia fue el APRA. En la campaña de 1931 los apristas más radicales habían exigido la separación de la Iglesia y el Estado, la laicización de la educación, la expulsión del clero extranjero y la confiscación de bienes eclesiásticos. Después de las elecciones, bajo la persecución, el APRA se convirtió en una especie de cruzada cuasi religiosa en torno a la figura carismática de Haya de la Torre, atrayendo a miles de jóvenes. Con una mística parecida a la de los movimientos fascistas de Europa se convirtió en una sociedad cerrada que exigía una lealtad absoluta de parte de sus miembros. Frente a estos fenómenos, un radicalismo convertido en una causa popular en el APRA y un anticlericalismo cada vez más respetable en la Derecha, la Iglesia aparecía más bien como una fortaleza en estado de sitio permanente.

Con el fin de enfrentar esta crisis, los obispos dieron prioridad, por encima de otras tareas, a la promoción y creación de un laicado bien formado y capaz de contrarrestar estas fuerzas en la sociedad. La antigua Unión Católica de Caballeros, tan prometedora en su tiempo, languedecía y daba pocas muestras de vida. En cambio, había aparecido una nueva generación, formada en los colegios religiosos o en ciertos grupos selectos, que desplegó un entusiasmo y un sentido de militancia comparable a los de los apristas. De esta generación nació Acción Católica, formalmente fundada en 1935. Pero además, el nuevo laicado se distinguía del antiguo por otros rasgos. En primer lugar, manifestaba un espíritu de independencia frente a la jerarquía, siguiendo sus propios criterios y mostrando una creatividad propia. En segundo lugar, se preocupaba notablemente más por la cuestión social. Los católicos del Congreso de 1896 también habían expresado su preocupación por los indios y la clase obrera, pero rehusaron profundizar las implicancias ideológicas del mensaje social de *Rerum Novarum*. En cambio, los jóvenes militantes de los años 30 estudiaron ávidamente las obras de Jacques Maritain y escucharon atentos las ponencias de Víctor Andrés Belaunde sobre la doctrina social de la Iglesia. En los años 40 y 50 también sintieron la influencia del Dominico francés Louis-Joseph Lebret. De esta inquietud surgió el socialcristianismo en el Perú: una doctrina, inspirada en las encíclicas sociales papales, que propone estable-

cer un nuevo orden social, ni capitalista liberal ni marxista, a base de valores cristianos.

El socialcristianismo representó el primer cambio substancial en el pensamiento católico desde los planteamientos conservadores de Bartolomé Herrera. Con él se introdujo también un pluralismo entre los católicos que no había existido antes. En realidad, en los años 30 el catolicismo abarcaba una amplia gama de diferentes posturas ideológicas. Entre los conceptos sociales y democráticos de Víctor Andrés Belaunde, por un lado, y los esquemas autoritarios y jerarquizantes de José de la Riva-Agüero, por el otro, existía un mundo de diferencias. Frente al indigenismo social de los apristas y comunistas se levantó la bandera de un hispanismo corporativista. Pero había otros pensadores católicos que, aunque admiraban la cultura de España, también estimaban los sistemas democráticos de Inglaterra y los Estados Unidos. En general, sin embargo, no surgieron marcadas tensiones entre los distintos grupos de católicos de esta época, principalmente porque todos se sentían unidos en una lucha común contra las posturas agresivas de los anticlericales y laicistas.

En su afán de estudiar la doctrina social de la Iglesia y de profundizar las ideas de los intelectuales cristianos más destacados de la época, los laicos de esta nueva generación desplegaron también una vitalidad intelectual que había faltado en la Iglesia desde los tiempos de Herrera. Por eso, a diferencia de otras épocas anteriores, eran los laicos los que con frecuencia gozaban de una mejor formación que el propio clero. Con excepción de ciertos sacerdotes religiosos, el clero, en general, no contaba con la formación suficiente ni tenía la apertura necesaria para servir como guías o asesores de los nuevos grupos laicales.

Los años 30 y 40 fueron años de formación y de preparación. En tiempo de Bustamante y Odría muchos de los dirigentes de Acción Católica se lanzaron a la acción política directa, sentando las bases del Partido de la Democracia Cristiana, que finalmente apareció en 1956. Otros, en cambio, entraron en las filas del clero, sembrando su inquietud social en el seno de la Iglesia oficial. Por eso, el período 1930-1955 fue una época de transición: de una Iglesia relativamente monolítica y cerrada hacia una que era más pluralista y abierta. Sin embargo, no se debe perder de vista el sentido de la proporción: este cambio de mentalidad fue desigual en su extensión e intensidad. Los laicos de ideas avanzadas constituían, en realidad, grupos muy pequeños de la clase media urbana. En general, la mayor parte del clero y de las religiosas cambiaron muy poco en esos años. La Iglesia en el campo seguía siendo un

ancla de tradición frente al cambio social. La venida de los Padres de Maryknoll en 1943 constituyó una novedad que interrumpió ligeramente este cuadro: con ellos arribaron una mentalidad moderna y métodos nuevos de catequesis que, en la zona del Altiplano, dieron inicio a una Iglesia más dinámica y creativa. Así, dentro del marco general de una Iglesia conservadora por instinto y tradición, algunos grupos de laicos con ideas avanzadas, alentados por ciertos asesores entre el clero más ilustrado, juntamente con algunos misioneros de mentalidad más abierta, dieron los primeros pasos hacia la Iglesia moderna de la época del Concilio Vaticano II.

Los grupos precursores

Desde el siglo pasado la Iglesia había promovido el concepto de la "Acción Católica". No obstante, el Pontífice que realmente dio un impulso vital al concepto fue Pío XI (1922-39). De la misma manera, en el Perú, se hablaba mucho acerca de la "Acción Católica" años antes de su nacimiento formal como organización nacional. En realidad, Acción Católica surgió como la creación espontánea de distintos asesores religiosos y ciertos laicos dinámicos que tomaron su propia iniciativa. Por eso, cuando fue fundada a raíz del Congreso Eucarístico en 1935, se constituyó en base a grupos de laicos que en algunos casos llevaban varios años de existencia.

En la carta pastoral colectiva de 1905 los obispos subrayaron la importancia de la "Acción Católica" y dentro de esa denominación incluyeron a ciertos grupos ya existentes tales como la Unión Católica, la Juventud Católica y los Círculos Católicos de Obreros (1). En 1912, en otra carta colectiva los prelados añadieron un matiz al concepto al referirse a la "Acción Social Católica". (2) En este caso, sin embargo, por "social" entendían principalmente la defensa de la Iglesia. Nuevamente, en 1923, la Asamblea Episcopal hizo un llamado en favor de la creación de la Acción Social Católica en todo el país. (3)

En la jerarquía la figura que más se destacó como precursor y promotor de Acción Católica fue Pedro Pablo Drinot y Piérola. Nacido en Callao, estu-

---

1) *El Amigo del Clero*, **20 de julio de 1905, pág. 422.**

2) *Ibíd.*, **15 de agosto de 1912, pág. 473.**

3) *Ibíd.*, **1º de julio de 1923, pág. 295.**

dió en Santo Toribio y posteriormente ingresó a la congregación de los Sagrados Corazones. Continuó sus estudios en Chile, donde se vinculó con ciertos grupos de la Acción Católica. En 1904 fue nombrado obispo de Huánuco. En sus distintas cartas pastorales como prelado mostró una profunda preocupación por la suerte de los indios. Por eso, vinculó la idea de Acción Católica con la defensa de los indios: "Con ese pueblo, y para ese pueblo indígena hemos de organizar una acción social católica robusta, amorosa y prudente, sostenida y extensa". (4) En 1920 renunció a su cargo por motivos de salud y fue nombrado asesor nacional de la Unión Católica de Señoras en Lima. Además de esa labor, se dedicó a promover la creación de un organismo nacional de la Acción Católica. En 1928 difundió la carta "Principios y bases generales de la Acción Católica" de Pío XI, y en 1929 organizó y presidió la primera reunión de los diferentes grupos de jóvenes católicos en la arquidiócesis. (5)

El Centro de la Juventud Católica

En 1895 el Padre jesuita Manuel Fernández de Córdoba había fundado el primer grupo precursor, el Centro de la Juventud Católica, en el Colegio de la Inmaculada. El Centro, que se inspiró en el modelo de las congregaciones marianas tradicionales de la Compañía, se constituyó, naturalmente, a base de los propios alumnos y ex-alumnos de los Jesuitas. Entre sus asesores principales a comienzos del siglo XX estuvieron los Padres Manuel Abreu y Juan Albacete. En 1931 la Junta Directiva se conformó de Cargín Allison, Manuel Vélez, Jorge Arce, Henry Loveday, David Vega Christie, todos fundadores de la Acción Católica Nacional. (6) El Centro celebró su quadragésimo aniversario en 1935 con la asistencia de unos 300 ex-alumnos, entre ellos Víctor Andrés Belaunde (en realidad del colegio de Arequipa) y Carlos Arenas y Loayza, ex-presidente de la Unión Católica y en ese momento Presidente del Consejo de Ministros del Gobierno. (7)

---

4) Pedro Drinot y Piérola, *La Libertad de cultos y la Acción Social Católica en el Perú* (Huánuco, 1915), pág. 27.

5) *El Amigo del Clero*, 10 de mayo, págs. 1038-1042; 18 de mayo de 1929, págs. 1049-1069.

6) *Verdades* (Lima), 10 de enero de 1931, pág. 4.

7) *El Amigo del Clero*, mayo de 1935, pág. 48.

Centro de Extensión Católica

En 1915 el Padre Jorge Dintilhac de los Sagrados Corazones fundó el grupo "Acción Católica de la Juventud", principalmente a base de los alumnos del Colegio La Recoleta. Entre los primeros socios-fundadores se encontraban Ismael Bielich, futuro ministro bajo Bustamante y Rivero, y Javier Correa y Elías, futuro fundador de la Democracia Cristiana. En 1930 el P. Dintilhac convirtió el grupo en el Centro de Extensión Católica, abierto a todos los universitarios, aunque, en realidad, una porción considerable estaba conformada por alumnos de la Universidad Católica. Entre los participantes se destacaban César Arróspide de la Flor, Gerardo Alarco, Ernesto Alayza Grundy, José Pareja Paz Soldán, David Vega Christie y Alberto Wagner de Reyna. Durante varios años el asesor fue el P. Plácido Ayala, de los Sagrados Corazones. (8)

Había otros grupos a nivel universitario, aunque más efímeros. En 1924 José León Bueno de San Marcos fundó el club literario "Novecientos" con el fin de discutir las ideas de los novelistas y pensadores católicos más destacados de Europa, tales como Paul Claudel, Jacques Maritain y Gilbert Keith Chesterton. El grupo duró un año. (9)

Acción Social de la Juventud

En 1926 surgió uno de los grupos más ambiciosos: la Acción Social de la Juventud. El fundador principal fue César Arróspide de la Flor, que en adelante sería una figura clave en el movimiento laico peruano. Había sido alumno de la Recoleta y posteriormente estudiante de Derecho en San Marcos. La ASJ se inspiró en el modelo de la YMCA (Asociación de Jóvenes Cristianos), precisamente porque fue creada, en parte, para contrarrestar la influencia de esa última organización, considerada en ese entonces como una vanguardia del proselitismo protestante. La nueva entidad reunió a varios centenares de jóvenes que, juntos, realizaron diversas actividades culturales, deportivas y religio-

---

8) Ver los *Anuarios eclesiásticos de la Arquidiócesis de Lima para el año 1916... para el año 1935*, ambos dirigidos por Monseñor Belisario A. Philipps.

9) César Arróspide resume la historia de éste y otros movimientos en "El Movimiento católico seglar en los años 20", *la Revista de la Universidad Católica*, Nueva serie, No. 5 (agosto de 1979): 5-24. Entrevista personal con el doctor Arróspide, 20 de noviembre de 1981.

sas. Aunque mantenían relaciones cordiales con la jerarquía, y contaban con los consejos del padre jesuita Vicente Sánchez, Arróspide y los otros cofundadores intencionalmente buscaron proyectar la imagen de un movimiento laical y "progresista", es decir, libre de la injerencia de un clericalismo tradicional.

No obstante sus éxitos evidentes, con el tiempo los creadores comenzaron a ver con cierto reparo su propia obra. En una carta del año 1928 dirigida al Obispo Farfán, Arróspide señaló cuál fue, en su opinión, el defecto principal:

> "Pronto creció la Asociación, recibiendo en su seno a multitud de jóvenes, como unos seiscientos; de los cuales, sólo un reducido número eran verdaderamente católicos practicantes . . ." (10)

Obviamente, los jóvenes tenían más interés en los deportes que en las charlas acerca de la religión.

El Centro Fides

La lección de la ASJ llevó a Arróspide, Gerardo Alarco, Roberto Pérez del Pozo, Ernesto Alayza Grundy, y otros a fundar una nueva organización, más selecta y más seria: el Centro Fides. Fundado el 22 de agosto de 1930, Fides reunió a los católicos jóvenes más comprometidos de toda Lima, especialmente entre círculos universitarios y profesionales. Funcionaba como un conversatorio permanente sobre los grandes temas intelectuales y sociales del día. Entre los expositores que acudían con frecuencia en los primeros años al Centro se encontraban Víctor Andrés Belaunde, José de la Riva-Agüero y Raúl Porras Barrenechea. En 1933 Fides se fusionó con otro grupo para formar el "Centro de Estudiantes Católicos", perdiendo así su carácter original. Volvió a aparecer en 1940 como grupo independiente, pero se recesó en los años 1944-47. En 1949 renació de nuevo, resucitado por una nueva generación de jóvenes formados en la Acción Católica y la UNEC. Fides de la segunda época contaba entre los conferencistas a Luis Bedoya Reyes, Fernando Belaúnde Terry, Ernesto Alayza Grundy, Edgardo Seoane, Fernando Stiglich y los sacerdotes Eduardo Picher y Angel de la Puerta, S.J. Publicó también su

---

10) Archivo Arzobispal del Cusco, L-2, 32.

propio boletín, *Fides*, que fue dirigido en distintos momentos por Antonio Espinoza Laña, Alfonso Baella y Antonio Lulli. Aunque Fides no fue propiamente una creación de Acción Católica, de hecho se convirtió en una especie de sección especializada para jóvenes profesionales. Corrió la suerte de Acción Católica en general, perdiendo dinamismo a mediados de los años 50, hasta dejar de funcionar. (11)

El Centro Católico de Miraflores

En 1929 se fundó el Centro Católico de Miraflores. El fundador y asesor fue Amelio Placencia, padre vicentino que había vivido unos 18 años en México, donde ejerció el cargo de Rector del Seminario de Oaxaca. Su experiencia de México y de la revolución le enseñó la importancia de inculcar en los católicos de América Latina el mensaje social de la Iglesia. En reuniones semanales con los jóvenes de la parroquia en el centro de Miraflores se dedicó a difundir ese mensaje. Bajo su asesoría también los jóvenes realizaron diversos trabajos sociales en una escuela nocturna para obreros en Surquillo, fundada por el P. Placencia. Fruto de esa experiencia fue el primer Centro de la Juventud Obrera Católica en el Perú, que surgió en 1936. En esos años el P. Placencia también fue asesor del Centro Católico de Barranco y en 1943 fue nombrado primer asesor nacional de la UNEC. (12) Entre los dirigentes juveniles más destacados del Centro miraflorino figuraban Ernesto Alayza Grundy y Germán Stiglich. Alayza, futuro cofundador de la Democracia Cristiana y del Partido Popular Cristiano, fue alumno de la Recoleta.

Otros Centros en Lima y provincias

En 1931 Eduardo Suárez Jimena cofundó el Centro Católico de Chorrillos. (13) Raúl Ferrero Rebagliati fue uno de los fundadores principales y, durante años, presidente del Centro Católico de Barranco. Gerardo Alarco fue presidente y asesor del Centro "Labor" del Callao.

---

11) Ver las reseñas de la historia del Centro Fides en el boletín *Fides*, 1º de febrero de 1950, pág. 1; 1º de setiembre de 1951; mayo de 1952, pág. 1. (Centro Bartolomé de las Casas, Lima); Entrevista con el P. Gerardo Alarco, 25 de noviembre de 1981.

12) Sobre Amelio Placencia, ver *Verdades*, 25 de febrero de 1956. También, entrevista con el doctor Ernesto Alayza Grundy, 11 de junio de 1982.

13) Entrevista con el P. Eduardo Suárez Jimena, 26 de junio de 1982.

También en provincias surgieron grupos similares. En Arequipa, en 1925, el P. Juan Guevara –el futuro Cardenal– fundó el primer grupo de Acción Católica, contando entre sus socios a Rafael Belaúnde, Guillermo Marcó del Pont, Manuel E. de Piérola, Alberto, Roberto y Alfredo López de Romaña. (14) En la diócesis de Trujillo ya florecían, desde 1912, pequeños núcleos parroquiales con el nombre de "Acción Católica" en Simbal y Ascope. (15) El promotor más importante fue el propio obispo, Carlos García Irigoyen (1910-1936). En 1920, a instancias suyas, se creó el Consejo Diocesano de Acción Católica a raíz de un proyecto de ley en favor del matrimonio civil y del divorcio. (16) En 1926 surgió otra organización, la "Liga de Acción Católica de Caballeros", asesorada por el padre claretiano Conrado Oquillas. (17) De otro lado, en el obispado del Cusco el Canciller informó en 1929 que las parroquias todavía no habían respondido al llamado para formar grupos de Acción Católica. (18)

Acción Católica femenina.

Entre las mujeres florecían numerosos pequeños grupos precursores. A partir de 1931 las Madres del Sagrado Corazón promovieron distintos grupos de la Acción Católica en sus colegios. En la nómina directiva del Consejo Central de Acción Católica de Damas en 1934 figuran los nombres de Rosina Dugenne de Cebrián (Presidente), María Alvarez Calderón de Mujica (Vice-Presidente), Virginia Candamo de Puente y Carolina Elmore de Cobián (consejeros) y Rebeca Bellido de Dammert (secretaria). (19) En 1935 el asesor, P. Benito Jaro, S.J., propuso que se cambiase el nombre por el de "Acción Católica de la Mujer Peruana" porque advertía "con el tiempo han de participar en él todas las clases sociales". (20) En Arequipa el P. Francisco Cabré fundó la Ac-

14) *El Deber* (Arequipa), 13 de julio de 1931, pág. 3.

15) Archivo Arzobispal de Trujillo, Sección "Visitas", Legajo 4, folio "Visitas 1912".

16) AAT, Cofradías 1920-26, Legajo 16.

17) Ibíd.

18) "Circular urgiendo la organización de centros parroquiales", 2 de julio de 1929, Colección privada de Vega Centeno.

19) AAT, Cofradías, 1927-34.

20) AAT, Cofradías, 1935-1941, Legajo 18.

ción Social Católica de Damas en 1931. La mayor parte de las socias eran alumnas del Colegio de los Sagrados Corazones. (21)

Las elecciones de 1931 y la Unión Popular

Después de un período de relativa tranquilidad, volvieron a surgir nuevas tensiones entre la Iglesia y el Estado con el advenimiento de Sánchez Cerro. Entre sus primeras medidas el "Héroe de Arequipa" decretó el matrimonio civil obligatorio para todos y el derecho al divorcio absoluto (el 4 y 8 de octubre de 1930, respectivamente). En octubre de 1931, tras las elecciones presidenciales, los obispos publicaron una carta pastoral colectiva condenando estas medidas, así como varios otros proyectos propuestos, tales como la separación de la Iglesia del Estado, la nacionalización del clero, la laicización de la enseñanza y la confiscación de bienes eclesiásticos. (22) A pesar de esta protesta, el Congreso Constituyente ratificó los decreto-leyes de Sánchez Cerro, incorporándolos después en el Código Civil de la República. De hecho, la mayor parte de los proyectos anticlericales había sido propuesta por los apristas durante la campaña. Frente a este recrudecimiento del liberalismo anticlerical, algunos católicos intentaron organizarse políticamente. El esfuerzo más importante en este sentido fue la Unión Popular de Carlos Arenas y Loayza, abogado de profesión, presidente de la Unión Católica y durante muchos años Vice-Rector de la Universidad Católica.

Hacia fines de 1930 Arenas y Loayza convocó a un grupo de personas vinculadas a organizaciones católicas con el fin de fundar un nuevo partido político. Entre ellas figuraban Gerardo Alarco y César Arróspide, del Centro Fides; Cargín Allison, presidente del Centro de la Juventud Católica de los Jesuitas y director de *Verdades*, semanario católico polémico fundado en 1930; y Gonzalo Herrera, fundador de otro periódico, *Patria*, que en adelante funcionaría como portavoz de la Unión Popular.

El 28 de diciembre estos dirigentes se reunieron con representantes de cerca de 53 distintas instituciones católicas, que contaban con unos 4,000 asociados, principalmente cofradías y asociaciones piadosas, tales como la Sociedad "Obreros del Corazón de Jesús de Santo Domingo", El Señor de los

---

21) *El Deber*, 31 de octubre de 1931, pág. 7.

22) *El Amigo del Clero*, 7 de noviembre de 1931, págs. 226-255.

Milagros, la Cruzada Católica, la Cofradía del Rosario, y otras. La Sociedad "Obreros del Corazón de Jesús" actuaba como anfitrión para el primer encuentro que se realizó en el Convento de Santo Domingo. En esa reunión se acordó fundar un partido basado en "los principios sociales y democráticos cristianos". (23) En una segunda reunión en enero del siguiente año se constituyó formalmente el partido, con Carlos Arenas y Loayza como presidente. Por fin, en una tercera reunión, el 18 de enero en el Convento de los Descalzos del Rímac, se selló la fundación del partido con la proclamación de un manifiesto exponiendo sus ideas fundamentales. El orador de fondo fue Cargín Allison, que disertó sobre el concepto de la "democracia cristiana". Al final, cuando cerca de 300 personas esperaban su turno para firmar el documento, el nuevo partido recibió un bautismo de fuego no esperado: la policía, creyendo que se trataba de una conspiración comunista, irrumpió en el convento y llevó a toda la concurrencia a la comisaría. Al día siguiente *El Comercio* resumió así el incidente trágico-cómico: "214 católicos y 13 frailes descalzos apresados como conspiradores". (24)

No se puede establecer con exactitud cuántas personas integraban la "Unión Popular", nombre que eligieron. El manifiesto de enero llevaba cerca de 235 firmas. En el mes de julio, cuando la campaña presidencial ya se comenzaba, *El Deber* afirmaba que sólo en Lima había 7,000 afiliados. (25) Sin embargo, la verdad es que la Unión Popular (UP) fue uno de los muchos partidos, posiblemente 27 en total, que entraron en la competencia por el poder ese año; y en la recta final terminó formando una alianza con otros con el fin de detener el avance de los dos grandes bloques: el APRA y el sanchezcerrismo. Acerca de la composición social de los militantes se sabe algo más. Los dirigentes eran más bien profesionales y catedráticos de la clase media, pero la inmensa mayoría que conformaba la base venía de la clase media popular: obreros, artesanos y pequeños comerciantes. En general, eran los mismos fieles que integraban las cofradías populares, tales como el Señor de los Milagros o la Sociedad Obreros del Corazón de Jesús, etc. Según un testigo, entre los adeptos del partido había "elementos distinguidos de nuestro mundo social y profesional, y obreros destacados en sus respectivos gremios . . . es decir, gentes de toda la escala social". (26)

---

23) *El Deber*, 13 de enero de 1931, pág. 7.

24) *El Comercio*, 19 de enero de 1931, pág. 3.

25) *El Deber*, 20 de julio de 1931, pág. 1.

26) *Verdades*, 7 de febrero de 1931, pág. 2.

El manifiesto-programa del partido se inspiró en las enseñanzas sociales de la Iglesia (principalmente en la *Rerum Novarum; Quadragesimo Anno* fue publicada recién en mayo de ese año). Propuso como ideal la creación de una democracia social mediante la instalación de un Estado corporativo que se basaría en la representación geográfica y gremial. Según el programa, el Senado se constituiría a base de grupos económicos: agricultores, comerciantes, empleados, obreros, profesores, etc., y la Cámara de Diputados funcionaría a base de las provincias y el sufragio universal. (27) Muchos aspectos de este esquema se parecían a las ideas de Víctor Andrés Belaunde.

En cuanto a la propiedad, el manifiesto reconoció dos tipos: la privada y la social. El Estado tendría el derecho de expropiar la propiedad privada no productiva, previa indemnización. Además, la Nación tendría el derecho de nacionalizar fuentes de producción, del suelo y del subsuelo, para que el Perú no siguiera siendo "tributario de la riqueza de otras naciones". En el mismo sentido, el programa señaló la necesidad de aplicar una política proteccionista con el fin de lograr la "independencia económica".

El plan del partido abarcó una amplia gama de reformas sociales. Declaró, por ejemplo, que el Estado debe garantizar el "salario vital" (un concepto tomado directamente de los documentos pontificios) que "comprende la subsistencia del trabajador y su familia . . .". Además, debe haber seguro contra los riesgos de accidentes, la enfermedad, la maternidad, la vejez y la desocupación involuntaria. El manifiesto pidió que se reconociesen como "instrumentos legales" para la defensa del obrero, el derecho a sindicalizarse y la huelga, con tal que no se recurra a la violencia. Asimismo, favoreció la participación de los empleados y los obreros en las utilidades y las acciones de las empresas. Exigió mayor protección a la mujer y al niño contra la explotación laboral. Con respecto al indio, planteó la necesidad de garantizar la estabilidad y el desarrollo de las comunidades indígenas, devolviendo las tierras que les habían sido usurpadas por el dolo. Además, subrayó la urgencia de difundir más ampliamente la educación entre la "masa indígena".

La UP y el APRA

El programa de la UP llama la atención por lo avanzado de sus ideas y posturas reformistas. Conscientes de que la mente popular tildaba a la Iglesia

---

27) *Verdades*, 31 de enero de 1931, pág. 1, 5.

de ser conservadora, los defensores de la UP mantenían que los católicos no eran, ni podían ser, de la "extrema derecha", ni caracterizados por un "conservadurismo cerrado". Según ellos, el programa del nuevo partido dejó "muy a nuestra derecha" el partido de Sánchez Cerro. (28) Pero, lo que realmente sorprende es su similitud con el programa del Partido Aprista. Durante la campaña los dirigentes de la UP no solamente reconocieron esta semejanza, sino que remarcaron frecuentemente los puntos de comparación, así como las diferencias.

En una serie de artículos, *Verdades* resaltó las semejanzas más notables entre los dos programas. Los dos favorecían, por ejemplo, el proteccionismo de la industria nacional, la implementación de un sistema tributario más justo, el reconocimiento de los derechos de la mujer, una mayor protección de las comunidades indígenas y la creación de un Estado corporativo (el Congreso Económico de Haya de la Torre). En alabanza del Plan aprista, *Verdades* citó a Pío XI en *Quadragesino Anno* con respecto a ciertos programas socialistas: ". . . indudablemente se inclinan y en cierto modo avanzan hacia las verdades que la tradición cristiana siempre ha enseñado solemnemente, pues no se puede negar que sus peticiones se acercan mucho a veces a las de quienes desean reformar la sociedad conforme a los principios cristianos". (29)

Por otra parte, los editorialistas de *Verdades* rechazaban tajantemente el laicismo del APRA así como su concepto del Estado fuerte, que virtualmente representaba un tipo de corporativismo totalitario. Aunque los exponentes de la UP también favorecían la creación de un gobierno tipo corporativo, procuraron distinguir entre el sistema propuesto por ellos y el sistema corporativo fascista. En una conferencia que dio en junio de 1931, Arenas y Loayza encomió la "democracia cristiana" como solución al caudillismo y al estatismo. Aunque expresó su admiración por Mussolini (actitud bastante común en esa época entre estadistas de Occidente), también condenó la agresiva campaña llevada a cabo por el fascismo italiano contra la educación católica y la Acción Católica italiana. (30) Es claro que la UP consideraba al APRA como la fuerza política en el Perú que más encarnaba estas tendencias totalitarias y anticlericales. *El Deber* de Arequipa llegó a afirmar que en el Perú sólo

---

28) *Verdades*, 24 de enero de 1931, pág. 2.

29) *Verdades*, 25 de octubre de 1931, pág. 4.

30) *La Crónica*, 2 de junio de 1931, pág. 13.

dos partidos habían hablado con franqueza acerca de la cuestión religiosa: la UP y el APRA. El primero había hablado claramente en favor y el segundo claramente en contra. (31)

Las provincias: regionalismo y catolicismo

En los últimos meses antes de la elección, la UP se empeñó en establecer bases fuera de Lima. En setiembre lo hizo en el Callao. El núcleo fuerte, al igual que en Lima, estaba formado por representantes de las distintas hermandades y asociaciones católicas tales como: la "Sociedad Caballeros del Sagrado Corazón de Jesús", el Señor del Mar, el Centro Católico del Callao, la Sociedad de Cargadores de Nuestra Señora del Carmen de la Legua, etc. (32) En el mismo mes el partido se instaló también en Ayacucho y Puno. En Cusco y Arequipa la historia del partido fue un poco distinta porque ya habían brotado movimientos precursores que influyeron en su posterior orientación.

En setiembre de 1930 la Acción Social Católica del Cusco, presidida por Teófilo Marmanillo, creó el "Comité Popular Cuzco" con el fin de nombrar candidatos para la Asamblea Nacional. Esta entidad no tenía ninguna relación directa con la Unión Popular de Lima en el comienzo. El Comité, conformado por Moisés Corvacho, presidente, y Emilio Vega Centeno, secretario, preparó una lista de candidatos aceptables para la "causa católica", aunque a las personas designadas no se les hubiera previamente consultado si aceptaban la candidatura. Por otra parte, la lista se formó en base al esquema corporativo, seleccionando un candidato de cada campo profesional u ocupacional importante. Entre los nombres de la lista figuraban los de David Samanez Ocampo, "por los políticos del régimen"; Félix Cosío, "por el Colegio de Abogados"; José Ferro, "por la Sociedad Agrícola Ganadera"; Luis E. Valcárcel, "por el Magisterio y la intelectualidad cuzqueña"; Juan M. Jara Vidalón, "por la clase obrera y el proletariado", etc. (33) El nombramiento de Samanez Ocampo como Presidente de la Junta Provisional en reemplazo de Sánchez Cerro en marzo del año siguiente debía haber sido visto como una victoria no solamente

---

31) *El Deber*, 1º de setiembre de 1931, pág. 3.

32) *Patria*, 17 de setiembre de 1931, pág. 5.

33) "Actas del Comité Popular Cusco creado por la Acción Social Católica para intervenir en actividades políticas y conseguir la elección de representantes ante la Asamblea Nacional Constituyente". AAC, Legajo LIII, 1, 12.

del regionalismo sur andino, sino también de las fuerzas católicas. En realidad, como veremos, estos dos grupos frecuentemente representaban una misma causa.

Esta actividad política de parte de los católicos fue plenamente respaldada por el obispo, Pedro Pascual Farfán. En enero de 1931 Farfán envió una Instrucción a todos los párrocos de la diócesis aconsejándoles acerca de su comportamiento en las próximas elecciones. Sobre todo, advertía el prelado, era preciso promover a candidatos que ofreciesen "más garantías en favor de los intereses católicos". (34) Por fin, la UP misma se estableció en setiembre, consolidando la labor previa de los católicos cusqueños.

En Arequipa la UP desempeñó un papel todavía más importante que en el Cusco. Allí sobre todo, los temas del regionalismo y catolicismo confluyeron para formar una simbiosis armónica. El derrocamiento de Leguía había servido para dejar un espacio libre a las distintas fuerzas que buscaban romper con el centralismo limeño y robustecer los intereses económicos y políticos locales. En enero de 1931 se fundó el Partido Descentralista que agrupó a comerciantes, agricultores y profesionales de las clases medias. En febrero estalló en todo el Sur un movimiento militar-civil que poco después provocó la caída de Sánchez Cerro y la instalación del gobierno provisional de David Samanez Ocampo. Este movimiento fue fuertemente secundado por los descentralistas que veían en el antiguo pierolista un digno representante del sentimiento sureño. En julio se creó la Liga Autonomista, amplia asociación de agricultores, comerciantes y profesionales, con el fin de promover el desarrollo del Sur. Algunas de las figuras notables del Partido Descentralista también se encontraban en la Liga. Recientes estudios han destacado la importancia de estos movimientos regionalistas en el Sur Andino, subrayando su carácter indigenista como manifestación del sentimiento o del radicalismo político local. (35) Tal sería el caso del indigenismo cusqueño. Pero en el caso de Arequipa el regionalismo se expresó más típicamente en el propio catolicismo.

Si durante el Virreinato el catolicismo simbolizó la autoridad y el cen-

---

34) AAC, Legajo C, XVIII, 1, 19.

35) Ver especialmente Alberto Flores Galindo, *Arequipa en el sur andino, siglos XVIII-XX* (Lima: Editorial Horizonte, 1977); Baltazar Caravedo, "Poder central y descentralización: Perú, 1931", *Apuntes* 9 (1979): 111-129; José Luis Rénique, "Los descentralistas arequipeños en la crisis del 30", *Allpanchis* XII (1979): 51-78.

tralismo, después de la Independencia cobró otro significado en las provincias: la defensa de la tradición y la autodeterminación. Mientras Lima se convertía en el baluarte de las corrientes más avanzadas, sobre todo el liberalismo y el positivismo, las provincias se mantenían firmes en el catolicismo tradicional, que adoptaban como un escudo frente a estas ideas "intrusas". Esta fue la postura sobre todo de las clases altas arequipeñas. Para ellas el catolicismo se convirtió en una expresión ideológica de la lucha para fortalecer su control económico y político de la región. Pero para otros, principalmente de las clases medias, el catolicismo representaba más bien una visión intelectual que integraba el mensaje de la justicia social de las encíclicas papales con los valores regionales.

El hombre que por excelencia encarnó esta segunda tendencia fue, por supuesto, Víctor Andrés Belaunde. En enero de 1931 Belaunde regresó a su ciudad natal después de un largo destierro (1921-1930) y dio una conferencia sobre el descentralismo y el concepto de la democracia corporativa. (36) Sin embargo, aunque Belaunde se convirtió en una de las figuras principales de la causa católica en esos años, juntamente con Riva-Agüero, no hay indicios de que se vinculara con la Unión Popular. Ciertamente sabía de la existencia del partido y conocía personalmente a Carlos Arenas y Loayza: los dos figuraban entre las personalidades más importantes de la Universidad Católica en la misma época. Además, Belaunde reconoció explícitamente que él debía su elección a una diputación en la Asamblea Constituyente de 1931 al "Partido Católico" de Arequipa. (37) Quizás una explicación a su no participación en un partido que prácticamente representaba sus propias ideas sea la reticencia que él mismo había expresado acerca de la idea de un partido "católico". Para él, el catolicismo es un elemento tan arraigado en la realidad peruana que no se puede, ni se debe, reducirlo a una causa política. (38) Más bien prefirió dedicar sus esfuerzos, igual que su hermano Rafael y muchos otros centristas, a la búsqueda de una fórmula o un candidato que pudiera lograr la reconciliación nacional frente al fenómeno de la división de los peruanos en dos campos hostiles: el APRA y el sanchezcerrismo. Sin duda, no vio en la UP una solución

---

36) *El Deber*, 9 de enero de 1931, pág. 3.

37) Víctor Andrés Belaunde, *Trayectoria y destino: Memorias completas* (Lima: Ediciones de Ediventas, 1967), tomo II, pág. 787.

38) Belaunde, *La Realidad nacional*, (4a. ed.; Lima: Banco Internacional del Perú, 1980), pág. 216.

políticamente viable o suficientemente realista para enfrentar las enormes tensiones antagónicas que se habían desatado a raíz de las elecciones de ese año.

En ausencia del Obispo Holguín, que se encontraba en Lima con motivo de haber sido nombrado Administrador Apostólico, el clérigo que más alentaba la causa católica era Juan Gualberto Guevara, fundador de la Acción Católica arequipeña y a la sazón director de *El Deber.* Desde las columnas de aquel prestigioso periódico informaba a los lectores acerca de los avances de la UP en Lima. Por fin, en agosto, se instaló dicho partido en la Ciudad Blanca. El presidente del comité organizador fue José María A. Corso. En su primer manifiesto la UP se describía como "un partido de todas las clases sociales, de los más altamente calificados . . ." (39) A pesar de esta proclamación multiclasista, el comité departamental del partido se componía de algunos de los hombres más poderosos y distinguidos de la región:

Presidente	:	Alfredo López de Romaña
Vice-Presidente	:	Pedro José de Noriega
Secretarios	:	Roberto Chocano;
		Carlos A. Benavides
Tesorero	:	Carlos I. Bouroncle
Vocales	:	Gustavo A. Llosa,
		Guillermo J. de Belaunde;
		Adolfo Wagner;
		Alberto López de Romaña;
		Rafael Bustamente de la Fuente, etc.

Esta lista de los oficiales no solamente llama la atención por la ubicación social de los componentes, sino que, además, despierta cierto interés por su semejanza con otra lista. En el mes de julio la "Liga de Hacendados" había publicado una lista de su comité ejecutivo: (40)

Presidente	:	Pedro José Noriega
Vice-Presidente	:	Alfredo López de Romaña
Secretario	:	Arturo López de Romaña

39) *El Deber*, 3 de agosto de 1931, pág. 3.

40) *El Deber*, 22 de julio de 1931, pág. 3.

Tesorero	:	Carlos L. Bouroncle
Directores	:	Alberto Rey de Castro; Benjamín Pacheco Vargas; Adrián Arnillas; Carlos Cánepa, etc.

De una comparación de las dos listas salta a la vista el hecho de que tres de los directores de la Liga (Noriega, Alfredo López de Romaña y Bouroncle) eran, a la vez, fundadores y directores de la UP. Si se suma a ésto el nombre de José María A. Corzo, que también aparece en las dos listas, es difícil no llegar a la conclusión de que, virtualmente, la UP era el partido de los hacendados. Pedro Noriega y Corzo también aparecen en la lista de la Liga Autonomista. (41) Frente a este fenómeno, surge un interrogante: ¿Qué relación ideológica podría haber existido entre la UP de Lima, conformada por personas de clase modesta y con un programa social bastante avanzado, y la de Arequipa, que se encontraba bajo el liderazgo de los mismos directores de la Liga de Hacendados?

Es de dudar que, en realidad, el grupo limeño y el arequipeño compartieran una misma ideología. El partido bajo la influencia de Arenas y Loayza, basado en los ideales de las encíclicas sociales, se acercó más a las ideas de Víctor Andrés Belaunde. Y Belaunde, a pesar de su profundo arequipeñismo, por razón de sus posiciones progresistas, no fue, en realidad, una figura representativa de los grupos del poder económico del Sur. Lo que unía a los dos grupos era el catolicismo, que obviamente tenía un significado distinto para para cada uno: para el grupo limeño, significaba orden, justicia social y democracia; para el grupo sureño, simbolizaba orden y tradición, pero poco más.

Faltando un mes para las elecciones, los partidos del centro, resignados ante el hecho de que las grandes masas favorecían a Sánchez Cerro o a Haya de la Torre, decidieron unirse con el fin de presentar un candidato único. El 7 de setiembre los jefes de los partidos Unión Popular, Demócrata, Liberal y Progresista se reunieron y acordaron formar la "Alianza Nacional". (42) Poco tiempo después, recogiendo el sentimiento de muchos y, en particular, el de los descentralistas, la Alianza brindó su apoyo a la candidatura de José María de la Jara. Al mismo tiempo la UP aprobó la formación de semejantes alianzas en todo el resto del país.

41) *El Deber*, 3 de agosto de 1931, pág. 3.

42) *Patria*, 9 de setiembre de 1931, pág. 2.

En Arequipa, a comienzos de setiembre, la UP publicó una lista de candidatos aceptables para un católico, aunque no eran necesariamente miembros de dicho partido. En la lista figuraban los nombres de Augusto Pérez Aranibar, José Luis Bustamante y Rivero, Víctor Andrés Belaunde, Manuel J. Bustamante de la Fuente, Alberto Rey de Castro, Carlos Gibson, Adolfo Wagner, etc. (43) A mediados del mes, en reconocimiento del hecho de que, en realidad, no había grandes diferencias entre sí, la UP y el Partido Descentralista se unieron con el fin de presentar una lista única. Puesto que la UP ya había incorporado varios nombres de los dirigentes del Partido Descentralista en su propia lista (Manuel Bustamante de la Fuente, por ejemplo, que fue presidente de los descentralistas), la lista final no variaba mucho de la original. (44) Con este acto, el catolicismo y el descentralismo en Arequipa dieron el paso final hacia la plena unificación.

Las Elecciones y después

Mientras tanto, hacia fines de setiembre surgió un conflicto en el seno de la UP que motivó la renuncia de Carlos Arenas y Loayza y prácticamente selló el comienzo del fin del partido. En su carta de renuncia, el 20 de setiembre, Arenas acusó a la junta directiva de la UP de haber tomado acuerdos importantes en su ausencia. (45) No obstante la separación de su figura principal, los demás dirigentes decidieron seguir adelante, haciendo rotar la presidencia entre sí: Gerardo Alarco, Cargín Allison, César Arróspide, José Bonilla, Gonzalo Herrera, etc.

Según los resultados de las elecciones, los candidatos centristas obtuvieron pocos votos (de la Jara: 21,291; Osores; 19,654) comparados con Sánchez Cerro (152,062) o con Haya de la Torre (106,007). (46) Claramente, los grandes ganadores eran los hombres fuertes y carismáticos, no los pequeños partidos principistas y moderados. Los escaños de la Asamblea Constituyente se repartieron así: la Unión Revolucionaria, 83; el APRA, 29; los descentralistas e independientes, 33. Los candidatos de la UP se encontraban en el último grupo.

43) *El Deber*, 5 de setiembre de 1931, pág. 1.

44) *El Deber*, 18 de setiembre de 1931, pág. 1.

45) *Patria*, 22 de setiembre de 1931, pág. 1.

46) Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú* (Lima: Editorial Universitaria, 1970), tomo XIV, pág. 168.

En Arequipa, de las 12 diputaciones que le fueron asignadas, los sanchezcerristas llevaron las primeras 8. Después, en el orden del número de votos, siguieron Víctor Andrés Belaunde, Manuel J. Bustamante de la Fuente, el Coronel González Honderman y finalmente, Guillermo Lira. Rafael Belaunde, que también fue candidato, no alcanzó los votos necesarios para una diputación. Así, los ganadores en el Sur eran, en primer lugar, los sanchezcerristas y, en segundo lugar, los descentralistas y/o los "católicos".

Después de las elecciones, la UP dejó de existir. En una carta dirigida a Mons. Farfán en noviembre de ese año, Arenas y Loayza reveló que Belaunde y Riva-Agüero se habían comprometido a dar apoyo a la UP, luego de ser reorganizada, o a un partido católico enteramente nuevo. (47) De este intento no resultó nada, aparentemente. La "causa católica" ya no se manifestaba en partidos, sino en individuos aislados, como Belaunde en la Constituyente, o en los organismos laicales de la Iglesia, tales como la Acción Católica. Por su parte, Carlos Arenas y Loayza seguía con sus labores en la Universidad Católica, como profesor y como oficial. En 1935 el Presidente Benavides lo nombró Presidente del Consejo de Ministros y a la vez Ministro de Justicia, Culto y Beneficencia. En dicho puesto decretó la enseñanza de la religión con carácter obligatorio en todos los colegios del país. (48) Posteriormente, llegó a ser embajador en Colombia y Director del Banco Central. Falleció en 1955.

No obstante los pocos resultados obtenidos por la UP, la idea de un partido católico seguía vigente. En 1932 Sánchez Cerro creó la "Junta de Defensa Social" con el fin de combatir "las sectas apro-comunistas" en el país. Con este motivo el Gobierno pidió la adhesión de Mons. Farfán a la Junta. El prelado cusqueño no solamente ofreció su apoyo, sino que, además, señaló la necesidad de agrupar todas las fuerzas de "las derechas" en un solo "partido conservador". (49) El que más impulso dio a semejante proyecto, sin embargo, fue José de la Riva-Agüero. Este último había apoyado abiertamente a Sánchez Cerro en 1931 como la única alternativa realista frente al APRA. A principios de 1935 fundó la Acción Patriótica que agrupó a antiguos civilistas, sanchezcerristas y a amigos propios. También buscó apoyo entre los obispos.

---

47) AAC, Legajo C, XLVIII, 1, 2.

48) *El Amigo del Clero*, febrero de 1935, págs. 84-85.

49) "Carta al Señor Presidente de la Junta de Defensa Social de Lima", 26 de setiembre de 1932, AAC, Legajo C. XLVIII, 1, 19.

Con miras hacia la campaña de 1936 escribió a Holguín remarcando la importancia de la ciudad mistiana en sus planes: "...siendo como es Arequipa la base indispensable para toda campaña derechista". (50)

En 1936, en preparación para los comicios presidenciales, entró en alianza con otros grupos de la Derecha. Acordaron apoyar la candidatura de Manuel Vicente Villarán. Con la anulación de las elecciones, Riva-Agüero también declaró en receso su propio partido. (51) En todo caso, no es claro si dicho partido merece la denominación de "católico". El corporativismo derechista propugnado por Riva-Agüero no solamente distaba mucho del sistema corporativo democrático propuesto por la UP y Belaunde, sino también de los postulados de la propia Iglesia. Ya desde el tiempo de León XIII la Iglesia se había pronunciado en favor del concepto de la "democracia cristiana". Además, las agresiones de que había sido víctima de parte del fascismo en esos años sirvieron para fortalecer esa convicción.

En general, después del fracaso de la UP los católicos con cierta conciencia social no encontraban una ubicación clara y definida en la política: ni el APRA, todavía marcado por un laicismo beligerante, ni el liberalismo pro-oligárquico de *El Comercio*, ni las posturas autoritarias de Riva-Agüero respondían a las exigencias del socialcristianismo. No sería sino hasta el tiempo de Bustamente y Rivero que las fuerzas católicas intentarían agruparse políticamente de nuevo, tomando los primeros pasos hacia la creación de la Democracia Cristiana. Mientras tanto, los obispos, sacerdotes y laicos invirtieron sus energías en el fortalecimiento del movimiento laical dentro de la Iglesia. La elección de 1931 demostró la poca influencia que el episcopado había ejercido sobre la conciencia de miles de peruanos de las clases media y popular que votaron en favor de Sánchez Cerro o Haya de la Torre. Este hecho, sobre todo, subrayó la urgencia de promover un laicado mejor formado y consciente de la dimensión religiosa de sus deberes cívicos y políticos.

---

50) Carta a Mariano Holguín, 13 de setiembre de 1935, Instituto Riva-Agüero, Archivo Riva-Agüero, Sección Cartas.

51) José de la Riva-Agüero, *Obras completas, Escritos políticos* (Lima: Publicaciones del Instituto Riva-Agüero, 1975), vol. XI, págs. 265-266.

En medio de la agitación política y social de los años 30 y después de un largo período de estancamiento intelectual, la Iglesia comenzó a dar señales de un verdadero renacimiento. El centro principal de radiación del movimiento fue la Universidad Católica, fundada en 1917. Sus dos figuras sobresalientes fueron Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva-Agüero. En torno a estas dos personalidades se formó toda una generación de jóvenes, principalmente catedráticos y profesionales, que, a su vez, convirtieron a la Universidad Católica en una institución de prestigio nacional. De las filas del clero se destaca la figura del Padre Rubén Vargas Ugarte, el historiador jesuita, también íntimamente vinculado a la Universidad Católica, que asumió la vasta tarea de escribir la primera historia cabal de la Iglesia en el Perú.

La década del 30 fue un período de agresivo sectarismo: militares y oligarquía contra apristas, y apristas contra comunistas. Por su parte, la Iglesia denunció al marxismo y no ocultó su antagonismo hacia el aprismo. Con razón, la Derecha política, cuyo pensador máximo fue Riva-Agüero, seguía confiada en su alianza con la Iglesia. No obstante esta estrechez de pensamiento de Riva-Agüero, tanto él como Belaunde hicieron un aporte importante para la generación del 30: dieron testimonio vivo de la compatibilidad entre la razón y la fe y asimismo en sus obras y conferencias públicas trazaron pautas para iniciar un diálogo serio y constructivo entre la fe y el mundo. Los dos eran hombres dotados de personalidades fuertes y bien definidas, siendo Belaunde, tal vez, más abierto y jovial y Riva-Agüero más severo.

Empero, por razón de su origen social, su formación intelectual y de ciertas cualidades personales, los dos también compartían un rasgo que los asemejaba, irónicamente, a Manuel González Prada: un individualismo hispánico, un tanto elitista, que los distanciaba de las clases populares. Aunque su mensaje se dirigía hacia al hombre común, ninguno de los dos era político "profesional" como un Haya de la Torre, ni hombres asequibles para los estratos populares, como un José Carlos Mariátegui. Tampoco eran hombres especialmente prácticos: no participaron, por ejemplo, en el quehacer diario de la Acción Católica, el movimiento que encontraba precisamente en ellos a sus mejores pensadores y orientadores.

Víctor Andrés Belaunde (1883-1966)

A lo largo de su vida, Víctor Andrés Belaunde siempre resaltaba dos factores primordiales en su propia formación: la influencia de su ciudad natal Arequipa y su fe católica. Para él, Arequipa simbolizaba lo mejor del Perú: una ciudad serrana donde lo español y lo indígena habían hecho una síntesis psicológica y espiritual. Al mismo tiempo, sus familias dirigentes eran, en su mayoría, pequeños propietarios con una larga tradición colonial, formando así una clase media con una conciencia histórica. Esta clase, de la cual él mismo provenía, no sentía ninguna afinidad hacia la gran oligarquía de la Costa-Norte. Antes bien: se encontraba relativamente cercana a los indios y mestizos que trabajaban en sus fundos, con los que mantenía lazos de afecto, si bien algo paternalista, raras veces de odio o desprecio. En cambio, Belaunde no tenía sino palabras de dura crítica hacia la oligarquía norteña, que no era, en su opinión, una verdadera aristocracia, sino más bien, una "plutocracia": nuevos ricos sin conciencia social.

El otro factor importante fue su catolicismo. Su padre, Mariano Andrés de Belaunde, fue el fundador de la "Unión Católica" de Arequipa y del diario *El Deber,* de explícita orientación católica. Con su hermano menor, Rafael, estudió en un colegio fundado por el Padre Hipólito Duhamel, Lazarista francés que había tenido gran influencia en la vida religiosa de Arequipa, y luego con los Padres Jesuitas en el Colegio San José. Por su parte, Rafael Belaunde se forjó una carrera en el mundo político, llegando a ser Primer Ministro en los años 1945-48. Su hijo, sobrino de Víctor Andrés, es Fernando Belaúnde Terry, dos veces Presidente Constitucional (1963-68; 1980-85).

Pero más allá de la familia, la propia Arequipa es una ciudad de profundas tradiciones católicas. El clero arequipeño siempre había desempeñado un papel sobresaliente en la formación social y cívica de la ciudad: Luna Pizarro, el Deán Valdivia y Mariano José de Arce habían sido portavoces intelectuales de la Independencia; Bartolomé Herrera, aunque no era arequipeño de nacimiento, terminó sus días como obispo de la Ciudad Blanca; y Ambrosio Huerta, otra figura de relieve nacional, también prestó mucha dignidad a la imagen del clero durante su período como obispo. Entre los compañeros de clase de Víctor Andrés estuvo Juan Gualberto Guevara, futuro arzobispo de Lima y primer cardenal del Perú. El clero, que había caído en el desprestigio en otras partes del país, todavía no había sufrido semejante suerte en Arequipa.

En 1901, el joven Belaunde comenzó sus estudios universitarios en San Marcos. Pronto cayó bajo la influencia del positivismo que lo motivó a distanciarse del catolicismo. En la universidad entabló amistad con los profesores más destacados de la época; pero de singular importancia para el futuro fue su amistad con otro alumno, José de la Riva-Agüero. En 1908, Belaunde encabezó la delegación peruana que fue enviada a Montevideo para participar en el Primer Congreso de Estudiantes. A su regreso fundó con otros el Centro Universitario, que, a su vez, auspició la creación de la primera extensión universitaria para obreros, de corta duración. Anteriormente en 1903, había comenzado a trabajar en el Archivo de Límites. Desde esa fecha en adelante, las dos profesiones principales en su vida serían la enseñanza universitaria y la diplomacia.

En una serie de conferencias desarrolló sus primeros planteamientos acerca de cuestiones sociales y políticas. En 1914, como profesor iniciado en San Marcos pronunció el discurso inaugural sobre la "Crisis presente", en el que analizó la precaria situación de la clase media peruana. Según él, la clase media estaba destinada a salvar a la Nación de la desorientación y del desorden moral que habían resultado de la Guerra con Chile. Pero antes esta clase necesitaba enfrentar la crisis de su creciente dependencia del capital extranjero que cada vez se imponía con más fuerza en el Perú. En 1915, se presentó como candidato por el Partido Nacional Democrático, fundado por Riva-Agüero, para la diputación por Arequipa. Perdió la elección, pero impresionó a muchos por la claridad de su pensamiento, sobre todo en su discurso acerca de "La Cuestión Social en Arequipa", en el que hizo referencia a la explotación del indígena y planteó la necesidad de protegerlo con organismos del Estado. En 1917, ante la Federación de Estudiantes Peruanos, fundada ese año, el joven invitado resaltó la falta de vinculación de la universidad con la realidad social del país.

Esta carrera, rápida y brillante, fue cortada abruptamente por la dictadura de Leguía. En marzo de 1921, ante la supresión general de las libertades y la creciente injerencia de Leguía en los asuntos universitarios, pronunció un discurso de protesta en el claustro de San Marcos. En medio de su discurso la policía irrumpió en la universidad, y poco después Belaunde fue deportado. Pasó nueve años en el exilio, entre los Estados Unidos y Francia. En América del Norte enseñó y dio en varias universidades conferencias que enfatizaban los estudios hispanistas. El exilio también marcó el momento de su retorno definitivo al catolicismo de su juventud. Cuando regresó al Perú en 1930, después de la caída de Leguía, era un hombre maduro intelectual y espiritual-

mente, habiendo adquirido una amplia y profunda cultura en los ambientes más variados.

Pero el retorno estuvo lleno de decepciones. El país había cambiado dramáticamente. En vez del reino de la libertad, se había impuesto otra dictadura, la de Sánchez Cerro. Y aunque éste último fue depuesto en marzo de 1931, volvió como candidato, y a los pocos meses de ganar la elección presidencial, creó un estado de represión mucho más violento y sangriento que antes. En medio de todo hervía un clima de expectativa mesiánica, que encontró su cauce en el APRA o el sanchezcerrismo. Frente a la radicalización de las masas, la oligarquía y el ejército se aliaron para respaldar a Sánchez Cerro. La era del diálogo razonable había pasado; la demagogia y la pasión virulenta dominaba en todo.

En las elecciones, Belaunde fue presentado por los católicos de Arequipa y ganó fácilmente un escaño en la Asamblea Constituyente. En el Parlamento se convirtió en la voz de la causa católica. Defendió su idea de un Estado corporativo y cristiano y sostuvo encendidos debates con los apristas y otros acerca de la educación laica y el voto de la mujer. Belaúnde apoyó el proyecto para dar el voto a la mujer, pero los espiritus anticlericales se opusieron a la medida porque creían que tras la mujer estaba oculto el poder clerical. En febrero de 1932, Sánchez Cerro expulsó a los representantes apristas de la Asamblea. En gesto de protesta, Belaunde renunció a su escaño y dejó también el Parlamento. Durante un tiempo se dedicó a la enseñanza en los Estados Unidos, pero a petición de la Iglesia retornó para representar nuevamente la causa católica en el Parlamento.

Su mayor desilusión, sin embargo, fue el rechazo a su candidatura al rectorado de San Marcos. Cuando regresó a su antigua casa de estudios, esperaba ser aclamado, como antes, como defensor de las libertades básicas frente a la dictadura pasada. Antes bien, encontró un ambiente de abierta hostilidad hacia él, fomentado principalmente por los apristas que objetaban su catolicismo. Frente a este sectarismo político, se retiró de San Marcos. En 1932 aceptó la oferta del Padre Jorge Dintilhac para ser profesor en la Universidad Católica. En ese ambiente más tranquilo comenzó a sembrar sus ideas fundamentales. En realidad, ya había planteado muchas de ellas años antes en el libro que escribió para contestar a *Siete ensayos* de Mariátegui, *La Realidad Nacional,* publicado en 1930. Por su importancia singular, esta obra de Belaunde merece un comentario más amplio, porque juntamente con la de Mariátegui ha llegado a ser una obra clásica en el pensamiento político del Perú y uno de los

primeros planteamientos serios acerca del papel de la religión en la tranformación social del país.

La Realidad nacional (1930)

Belaunde concibió *La Realidad nacional* como una respuesta cristiana a la interpretación marxista de la historia peruana según Mariátegui. Sin embargo, no fue su intención refutar tajantemente las ideas del pensador socialista, sino más bien, comentarlas, modificarlas y alabarlas: es decir, dialogar. Estaba en pleno proceso de escribir su obra cuando se enteró de la muerte de Mariátegui y aprovechó la ocasión para convertir su libro en un homenaje a su memoria. En primer lugar, rindió tributo al espíritu noble y ascético del autor socialista y alabó su gran capacidad de síntesis y agudo sentido de observación. Sobre todo, compartía con Mariátegui su inquietud en favor de la justicia social. Concretamente, estaba en total acuerdo con el autor de *Siete ensayos* en que el dominio de la oligarquía y el papel preponderante de Lima en la historia del Perú habían tenido consecuencias perniciosas para el resto del país.

Sin embargo, Belaunde criticó la tendencia de Mariátegui a polarizar tan radicalmente lo hispánico y lo indígena, o a reducir tan simplísticamente conceptos como "lo colonial" a "lo feudal", o realidades como la raza a clase social. Frente al indigenismo socialista de Mariátegui, Belaunde postuló la existencia de un Perú mestizo que reunía en sí lo mejor del pasado hispánico e indígena. En su libro posterior, *Peruanidad* (1943), describía el Perú como una "síntesis viviente" en donde las dos razas se habían juntado para formar un mestizaje racial con una nueva fisonomía psicológica y espiritual. En realidad, decía Belaunde, lo español había penetrado más profundamente el carácter del hombre peruano de lo que Mariátegui afirmaba, y lo indígena había dejado su huella en el colono español, también. La gran excepción a este mestizaje era Lima, en donde predominaban lo español y lo blanco.

Por esta misma razón, Belaunde no estaba de acuerdo con Mariátegui cuando reducía el problema del indio a la cuestión de la tierra. Según Belaunde, el indio no es solamente un campesino, sino también un ser racial y cultural. La nacionalización o colectivización de la tierra no resolvería el "problema indígena". Más bien, sostenía Belaunde, sería preciso proteger mejor a las comunidades indígenas, dar una mejor formación a los indios y, sobre todo, fomentar entre ellos la creación de cooperativas. Es importante, señaló Belaunde, no olvidar que los indios mismos siempre han mantenido distintas for-

mas de propiedad: la privada y la comunal. Por otra parte, el autor arequipeño aprobó la idea de expropiar haciendas no productivas de la Sierra.

Asimismo, Belaunde estaba de acuerdo con Mariátegui sobre la necesidad de descentralizar el país, liberándolo del poder excesivo de la oligarquía costeña y de Lima. No obstante, no creía que el modelo único de colectivismo socialista era la respuesta. Antes bien, escribía, sería preciso descentralizar el país en base a un claro reconocimiento de las grandes diferencias entre cada región. El desarrollo debe estar de acuerdo con las idiosincrasias locales. Sería un error, planteaba Belaunde, confundir la gran oligarquía costeña con los pequeños propietarios de Arequipa, que han mostrado más conciencia social y sentido de responsabilidad en fomentar el desarrollo regional que los barones del Norte. Por lo tanto, insistía, el problema del Perú no es solamente de clase social, sino también, de diferentes razas y regiones y, sobre todo, de una falta de formación y de conciencia social y cívica.

En la segunda parte del libro, Belaunde presentaba algunas soluciones propias a los problemas sociopolíticos del país. Frente al marxismo soviético (único modelo conocido en ese momento), colectivista y totalitario, y frente al capitalismo oligárquico que impedía la existencia de una verdadera democracia en el Perú por razón del dominio de los intereses económicos en la política, así como de la subordinación de las clases medias y del indio en todas partes, Belaunde propuso la creación de una democracia social. Para lograr este fin, sostenía que era preciso reunir los mejores elementos de la tradición liberal de Occidente, guardando todas las libertades básicas del hombre, con ciertos elementos del corporativismo medieval, sobre todo el énfasis en la representación según funciones. En el esbozo de modelo de Estado que planteaba en el libro, así como en sus discursos parlamentarios, Belaunde defendía la conservación de ciertas formas tradicionales, como la división del poder en tres cuerpos: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Lo novedoso fue su concepto de un senado funcional.

La legislatura, según Belaunde, debe ser bicameral. La cámara baja tendría representación sobre la base de la población en general. Pero la cámara alta, el senado, tendría representación según regiones y funciones. Así, en el senado habría representantes de las distintas regiones económicas del país, las empresas, los sindicatos de obreros y las universidades. Con este sistema, se podría institucionalizar la presencia de las fuerzas productivas del país en el gobierno y asegurar al mismo tiempo la justa participación de los obreros y campesinos.

En cuanto al factor religioso, Belaunde alabó a Mariátegui por su reconocimiento de la importancia de la religión en la sociedad, y por su perspicaz observación de que, en el Perú, existen distintas formas de religiosidad, y no una sola. Pero Belaunde rechazó la tesis de Mariátegui y de otros indigenistas de que el catolicismo había evangelizado a los indios sólo en el exterior, mientras que ellos seguían creyendo ocultamente en sus dioses antiguos. Con dos medios especiales la Iglesia no solamente había penetrado al fondo del alma indígena, sino que la transformó profundamente: la liturgia y el culto mariano. Además, Belaunde criticó a Mariátegui por su tendencia a menospreciar el papel de la Iglesia en la historia, y preferir enfatizar el concepto nebuloso de la "religión". Debe reconocerse, señalaba, que la Iglesia, más que cualquier otra institución, forjó la Nación peruana. La Iglesia evangelizó a los indios, incorporando los valores espirituales de su pasado precolombino dentro de la nueva espiritualidad católica y cristianizó en algo a los españoles, dándoles una conciencia social frente al indígena. Formó así una nueva síntesis espiritual y cultural que es la base de la nacionalidad peruana.

En medio de sus labores parlamentarias, en 1932 fue enviado por el Gobierno para cumplir distintas misiones diplomáticas en Europa y los Estados Unidos. En 1942 fue nombrado Vice-Rector de la Universidad Católica, y a la muerte del Padre Dintilhac ocupó el cargo de Rector interinamente (1946-47). En 1943 publicó otra obra fundamental, *Peruanidad*, en la que presentó su visión cristiana de la historia del Perú. En 1945 fue nombrado jefe de la delegación peruana a las Naciones Unidas y después de 1949 prácticamente permaneció en este cargo hasta su muerte en Nueva York en 1966. Interrumpió sus labores en la ONU en el año 1958 cuando fue nombrado Ministro de Relaciones Exteriores.

Belaunde fue un verdadero precursor del pensamiento social en la Iglesia peruana. Bartolomé Herrera había planteado la idea de un Estado corporativo, pero de corte conservador y clerical. En cambio, el corporativismo de Belaunde fue social y democrático. Los apristas también propusieron su propio proyecto corporativo, que incluía la creación de un "congreso económico". Pero para Belaunde, la justicia económica en sí no era suficiente para formar una nación ni mucho menos una comunidad. Más bien, para él, era preciso organizar la nación sobre bases espirituales y morales, infundiendo a la sociedad el ideal del servicio al bien común por encima de cualquier otro interés. En cambio, criticó al APRA por sus esquemas estatistas y marxistas. Donde hubo verdadera afinidad de espíritus fue en su diálogo con Mariátegui.

Aunque rechazaba el marxismo de éste, admiraba su espíritu abierto y su visión creativa. Anunció en sus escritos que llegaría el día en que sólo se enfrentarán en la política el marxismo colectivista y el socialcristianismo. Para Belaúnde, ya no había lugar ni validez para una Derecha católica, una forma de pensamiento caduca después de la encíclicas sociales, que él citaba con frecuencia.

Por eso, a pesar de su amistad personal con Riva-Agüero, no compartía con él sus esquemas autoritarios y semifascistas. Belaunde siempre creyó en la democracia y los derechos humanos. Fue, por eso, el verdadero mentor espiritual de la democracia cristiana en el Perú. Pero el pensador arequipeño, también, fue una figura algo solitaria en la política de los años 30, tan polarizada entre la Derecha de la oligarquía y de los militares, la Izquierda dogmática de los prosoviéticos y la Izquierda populista y sectaria de los apristas. Consciente de su aislamiento, reconocía que aquél no fue el momento propicio para difundir sus ideas:

> "Mi reformismo católico y corporativo de respeto a las libertades intangibles, con avanzadas reformas sociales, no tenía entonces una clara ubicación política". (52)

Sin embargo, no había lugar para desilusiones permanentes en su vida. En 1959 culminó su carrera siendo elegido Presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas, una distinción envidiable para cualquier diplomático, mucho más para un representante de una nación pobre del Tercer Mundo.

José de la Riva-Agüero y Osma (1885-1944)

El portavoz más brillante de la Derecha católica en los años 30 fue bisnieto del primer Presidente del Perú, del mismo nombre. Algo semejante a Bartolomé Herrera en el siglo pasado, Riva-Agüero no identificaba su postura derechista con la oligarquía ni con el capitalismo. Más bien, propuso la creación de una nueva élite nacional que se distinguiría por su capacidad moral e intelectual. No tenía sino palabras de desprecio para la aristocracia colonial y la oligarquía de la época republicana por su incapacidad para asumir la responsabilidad de construir una Nación. Frecuentemente tachado de ser un "hispanista", en realidad, Riva-Agüero fue un nacionalista que, aunque exaltaba

---

52) Víctor Andrés Belaunde, *Memorias completas*, tomo II, pág. 1050.

los valores de la Madre Patria, también fue gran admirador del Incanato, no tanto por su supuesto socialismo, sino por su sentido de orden y de misión histórica. La Derecha que él propuso se acercaba más al Estado corporativo fascista y no ocultó su fascinación por la nueva Italia de Mussolini y ensayos fascistas semejantes en Europa.

Recibió su formación inicial en el Colegio de la Recoleta, regentado por los Padres de los Sagrados Corazones. Posteriormente, sobresalió como estudiante en San Marcos. Las dos tesis doctorales que presentó para conseguir distintos títulos han llegado a ser obras clásicas: *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905) y *La Historia en el Perú* (1910). En 1912 viajó por todo el Sur Andino y otras partes de la Sierra, un recorrido que dio origen a otra obra, *Paisajes peruanos.*

Igual que Belaunde, también se apartó de la fe, pero el positivismo que profesó fue más marcado que el de Belaunde, y llegó a ser un agnóstico explícito. En 1911 tuvo un primer enfrentamiento con el Presidente Leguía. En 1915, fundó su propio partido, el Partido Nacional Democrático, que representaba el ala joven y renovadora del civilismo. En 1921, se apartó del Perú en protesta por la dictadura de Leguía y no regresó hasta 1930.

A su regreso, fue nombrado alcalde de Lima por el Presidente de la Junta Transitoria, David Samanez Ocampo y en 1933 el Presidente Benavides lo designó Presidente del Consejo de Ministros. Al mismo tiempo, ocupó el cargo de Ministro de Justicia, Instrucción, Culto y Beneficencia. En 1934, cuando el Congreso aprobó las leyes promulgadas por Sánchez Cerro estableciendo el matrimonio civil y permitiendo el divorcio absoluto, renunció por motivos de conciencia. Anteriormente, en 1931, igual que Belaunde, se incorporó a la Universidad Católica. En los años 1935-37 fue Decano del Colegio de Abogados de Lima. En 1936 organizó la Acción Patriótica para representar la posición de la Derecha en la política. El grupo duró poco tiempo. Después de un lento recorrido por todo el mundo, en los años 1938-1940, se dedicó a sus labores académicas.

Las posturas políticas de Riva-Agüero no habrían tenido tanto impacto sobre los católicos si no hubiera sido por el hecho singular de que en 1932 hizo una retractación pública de su agnosticismo y abrazó nuevamente la fe católica. A diferencia de Belaunde, que retornó a la fe más discretamente y en el extranjero, Riva-Agüero anunció su conversión en forma solemne y en un am-

biente que revestía características de una campaña. Ante sus ex-compañeros de clase de la Recoleta, Riva-Agüero culpó su desvío juvenil a lecturas imprudentes y corrientes filosóficas mal asimiladas, pero, "entre remordimientos y cicatrices", había emprendido su vuelta a la fe cual hijo prodigo. (53) En adelante, se identificó con la causa católica en la política y en la universidad. En él, sobre todo, se reunieron los cuatro temas de hispanismo, nacionalismo, catolicismo y corporativismo.

Cuando murió en 1944 donó una casa y otras propiedades a la Universidad Católica. En homenaje a su memoria, Víctor Andrés Belaunde fundó el "Instituto Riva-Agüero" (1947) con el fin de promover estudios y seminarios sobre la realidad nacional. Durante años, el instituto fue el centro más prestigioso de estudios históricos dentro de la línea de una historia patriótica y nacionalista.

La Universidad Católica

El foro principal de la renovación intelectual del catolicismo en el Perú fue la Universidad Católica, fundada en 1917 por el Padre Jorge Dintilhac. Luis Eugenio Dintilhac –su verdadero nombre, aunque sería más conocido entre sus alumnos sencillamente como el Padre "Jorge"– nació cerca de París en 1872, y en 1895 entró en la Congregación de los Sagrados Corazones. Después de realizar algunos estudios en Valparaíso, Chile, llegó a Lima en 1902, año en que fue ordenado sacerdote por Monseñor Tovar. Siendo profesor de La Recoleta se hizo conocedor del ambiente intelectual y religioso de Lima en esos años. De ese conocimiento nació su inquietud por fundar una universidad católica. En sus propias palabras:

> "Allá en 1916 parecía que la fe católica estuviera por desaparecer de las altas esferas sociales e intelectuales de Lima y del Perú. Los colegios religiosos que entonces existían trabajaban con muy escaso fruto, pues la mayoría de sus alumnos al poco tiempo de haber abandonado las aulas escolares, se declaraban ateos, o por lo menos indiferentes en materia religiosa". (54)

---

53) José de la Riva-Agüero, *Por la verdad, la tradición y la patria* (Lima, 1937), págs. 373-378 .

54) Jorge Dintilhac, SS.CC., *Cómo nació y se desarrolló la Universidad Católica del Perú: 30 años de vida (1917-1946)* (Lima, 1946), pág. 5.

Se dedicó con empeño a promover la idea de fundar dicha universidad entre algunas familias prominentes de Lima y encontró una bienhechora excepcional en Josefina Araraz, una señora piadosa que donó toda su fortuna para la realización del proyecto. Por su parte, el Colegio de La Recoleta ofreció el uso de algunas de sus aulas para su funcionamiento. Sin embargo, no bien se presentó la petición al Gobierno pidiendo autorización para fundar la universidad, cuando surgió seria oposición de parte de distintos grupos motivados por el laicismo antirreligioso, sobre todo entre las autoridades de la Universidad de San Marcos, que sin duda, se sentían recelosas ante la posibilidad de perder su monopolio de la enseñanza superior en Lima. Finalmente, se logró vencer estos obstáculos y el 24 de marzo de 1917 el Presidente José Pardo firmó el decreto de fundación. En abril la nueva universidad abrió sus puertas con un total de 7 alumnos. (55)

Amaninada la tempestad levantada a raíz de su fundación, se presentó otra prueba, esta vez de parte de la propia Iglesia. Emilio Lissón, Arzobispo desde 1918, tenía su propio proyecto para fundar una universidad "Bartolomé Herrera", que falló por falta de coordinación entre los promotores laicos. (56) Frente a este fracaso, Lisson y los otros obispos brindaron su pleno apoyo a la nueva entidad creada por el P. Dintilhac.

La Católica mantuvo una existencia precaria en los años 20, logrando ser, apenas una extensión de La Recoleta en la Plaza Francia. Pero fue un azar de índole política el que cambió dramáticamente este cuadro. En marzo de 1932 Sánchez Cerro clausuró San Marcos, que él consideraba, con cierta razón, un semillero de aprismo. Como consecuencia, muchos estudiantes sanmarquinos se trasladaron a La Católica, aumentando considerablemente el número del alumnado. Al mismo tiempo, ciertas personalidades de renombre, sobre todo José de la Riva-Agüero y Víctor Andrés Belaunde, ante el sectarismo anticatólico de su propia casa de estudios, pasaron también a La Católica. Este súbito cambio de suerte dio paso a una primera expansión de obras y centros de estudios. En 1931 se fundó el Instituto Superior de Ciencias; en 1932 el Instituto Femenino de Estudios Superiores; en 1933 la Facultad de Ingeniería; también ese mismo año la Escuela Normal Masculina, dirigida por los Hermanos de La Salle y en 1936 la Escuela Normal Femeni-

---

55) "Breve historia de la Universidad Católica", *El Estandarte católico*, Ayacucho, 1934, pág. 12.

56) Dintilhac, pág. 23.

na, dirigida por las Canonesas de la Cruz. En 1934 la Universidad contaba con 1,167 alumnos y en 1942 con unos 2,320. En ese año, con motivo de sus bodas de plata la Universidad fue elevada a la categoría de "Pontificia", honor que señalaba que había logrado plena aprobación ante la Iglesia universal.

La Universidad, por razones lógicas, se convirtió en un centro importante del movimiento laical católico. Entre los profesores que, en distintos grados, se destacaron como "militantes" del movimiento estuvieron, además de las figuras estelares de Belaunde y Riva-Agüero, Jorge Velaochaga y Carlos Arenas y Loayza, ambos en distintos momentos presidentes de la Unión Católica, César Arróspide, Pedro Benvenutto, Javier Pulgar, José Pareja Paz-Soldán, Ernesto Alayza, Raúl Ferrero Rebagliati y Beatriz Cisneros. Entre los clérigos cabe señalar a Rubén Vargas Ugarte y Luis Lituma, y después de la Segunda Guerra Mundial a Gerardo Alarco y José Dammert Bellido. El propio Padre Dintilhac, aparte de dos interrupciones por motivo de viajes, en 1919 y 1940, ejerció la dirección de la Universidad desde la fundación hasta su muerte en 1947.

La Católica fue una pieza clave en la renovación de la Iglesia peruana. Aunque era relativamente pequeña, logró establecer su fama como centro serio de formación. Existía, al menos en las primeras décadas, un ambiente de disciplina y al mismo tiempo de familia. No fue tan elitista como decían algunos de sus rivales: la gran mayoría de los profesores, de hecho, eran de clase media y el 80o/o del alumnado provenía de las provincias. (57) En 1944 Riva-Agüero donó sus extensas propiedades a la Universidad, asegurándole, al menos durante algunos años, cierta estabilidad económica.

Sin embargo, cabe añadir la observación de que La Católica, como casi todas las universidades asociadas a la Iglesia en esa época. también sufría de un provincialismo intelectual, que aparte de favorecer el conservadurismo político, daba las espaldas a algunas de las más importantes corrientes del día, tales como el Marxismo o el freudianismo. En los centros católicos de América Latina se impuso una línea marcadamente hispanista en los estudios de humanidades, ignorando así la realidad de las clases populares, especialmente de los grupos indígenas. Este cuadro cambiaría substancialmente en los años 60 bajo el rectorado del P. Felipe MacGregor, S.J.

---

57) *El Estandarte católico*, pág. 12.

En 1933 se celebró en Roma el primer congreso de la Confederación Iberoamericana de Estudiantes Católicos. El Perú estuvo representado por César Arróspide, Gerardo Alarco, Ernesto Alayza, David Vega Christie, Raúl Ferrero y otros. También estuvieron presentes Eduardo Frei y Rafael Caldera. (58) En 1939 se realizó el segundo Congreso Iberoamericano de Estudiantes Católicos, en Lima. Asistieron las luces más eminentes del mundo católico intelectual, así como estudiantes de La Católica y dirigentes de la Acción Católica: Víctor Andrés Belaunde, José Jiménez Borja, Rubén Vargas Ugarte, Luis Lituma, Mario Alzamora Valdez, César Arróspide de la Flor, Jorge del Busto, Ernesto Alayza, Félix Denegri Luna, Alberto Wagner de Reyna y muchos otros. La identificación entre el catolicismo y el hispanismo no podía haber sido más estrecha, y muchos de los delegados no ocultaron su abierta simpatía en favor del recién victorioso movimiento franquista. El congreso condenó todas las "influencias descristianizadoras que operan en Hispanoamérica": el protestantismo, el liberalismo, el socialismo marxista, el materialismo estatista y racista y el indigenismo radical. Se subrayó especialmente el peligro que representaba la cultura materialista y secularizante de los Estados Unidos. Sin embargo, uno de los exponentes peruanos, Mario Alzamora Valdez, rechazó la imposición de un hispanismo extranjerizante. Aprovechándose del concepto de "peruanidad" inventado por Víctor Andrés Belaunde, declaró Alzamora:

> "Peruanidad no es sinónimo de hispanidad porque no puede prescindir del aporte indígena ni de indianidad cuyo contenido cultural se diluye dentro de lo hispánico. Peruanidad es término nuevo: símbolo del nuevo camino que va a recorrer hacia ese ideal universal y único de la cultura, la Cristiandad". (59)

Con estas palabras se intentó marcar cierta distancia entre los latinoamericanos que se inspiraban en el socialcristianismo, y los hispanistas a ultranza que soñaban con resucitar la hegemonía cultural de España sobre América. En todo caso, el hispanismo como movimiento comenzó a perder fuerza du-

58) *Verdades*, año IV, 1933. Centro Bartolomé de las Casas (Lima), documento No. 146.

59) *Segundo Congreso Iberoamericano de Estudiantes Católicos* (Lima, 1941), pág. 182.

rante la Segunda Guerra Mundial. Como señal de cierto rechazo frente a un hispanismo cerrado, el Perú no envió delegación alguna al tercer congreso realizado en Bogotá en 1944. En una dimensión positiva, estos congresos ofrecieron a los peruanos la primera visión de la escena internacional, y sobre todo, facilitaron el contacto con otros dirigentes católicos, tales como Frei y Caldera, en el resto de América. Mucho antes que la jerarquía, los estudiantes católicos adquirieron la conciencia de pertenecer a una Iglesia latinoamericana.

La Revitalización de la Iglesia

Farfán y Holguín

Si Emilio Lissón fue el prelado que más simbolizó la Iglesia durante el Oncenio, las dos figuras de la jerarquía que más marcaron el período entre 1930 y 1945 fueron Mariano Holguín y Pedro Pascual Farfán. En muchos sentidos los dos se parecían. De aspecto severo y menos elocuentes que algunos de los laicos que los rodearon, no obstante, demostraron tener una capacidad notable para dirigir la Iglesia con firmeza pero con discreción, y al mismo tiempo, una habilidad para suavizar las tensiones que surgían entre la Iglesia y sus opositores. Los dos estaban muy identificados con el sentimiento regionalista de las provincias, uno con el de Arequipa y el otro con el del Cusco. Además, dentro de ciertos moldes tradicionalistas, los dos desplegaron una apertura sorprendente hacia la cuestión social. Finalmente, los dos juntos, desde sus respectivas diócesis, dieron un impulso decisivo al movimiento laical nacional.

Arequipeño de nacimiento, Holguín entró en los Franciscanos Misioneros de La Recoleta, llegando a ser obispo de Huaraz en 1904. Desde 1906 hasta su muerte en 1945 fue obispo de Arequipa. Semejante duración —39 años— sólo fue superada por el Obispo Goyeneche que presidió la diócesis mistiana durante 42 años en el siglo pasado. Entre 1931 y 1933 Holguín fue Administrador Apostólico de la Arquidiócesis de Lima después de la renuncia de Lissón. Le tocó el dudoso honor de ser Presidente de la República durante unas horas cuando Sánchez Cerro dimitió en marzo de 1931. Los dos principales candidatos para el Arzobispado de Lima eran Farfán y el propio Holguín. Pero éste no alcanzó los votos necesarios a pesar de los esfuerzos en su favor por parte de otro arequipeño, Víctor Andrés Belaunde (ver el Cap. III). De todos modos, Holguín siempre había procurado que Arequipa no se rezagara frente a Lima en la tarea de fortalecer el movimiento laical. Fue el fundador de los

Círculos Católicos de Obreros en 1896 y alentó la creación de Acción Católica en su diócesis en 1925.

Pedro Pascual Farfán había sido sucesor de Holguín como obispo de Huaraz, cargo que ocupara entre los años 1906 y 1918. En este último año fue nombrado obispo del Cusco, su ciudad natal. Sobre su actuación como presidente del Patronato de la Raza Indígena ya hemos comentado en el Capítulo VI. Entre otras gestiones, realizó en Cusco el Primer Congreso Eucarístico Diocesano en mayo de 1928: un preensayo para el gran Congreso Eucarístico Nacional de 1935.

En Lima, Farfán tuvo que enfrentar un problema de dimensiones enormes. El liberalismo anticlerical y el positivismo ya habían capturado a la juventud universitaria desde hacía tiempo. Ahora, el aprismo y el socialismo amenazaban llevarse tras sí a las clases populares. Sin embargo, Farfán no fue, ni mucho menos, un cerrado opositor de las nuevas corrientes sociales. Se opuso más bien al laicismo y a la antirreligiosidad beligerante de algunos portavoces de esas corrientes. Ciertos autores han citado una frase de Farfán, tomada fuera de contexto, para hacer resaltar la mentalidad conservadora de la Iglesia. En su *Carta pastoral con motivo de la próxima festividad de Sta. Rosa de Lima*, el 6 de agosto de 1937, Farfán declaró que la pobreza es "el camino más viable a la eterna felicidad". (60) Indudablemente, la frase en sí expresa cierta actitud paternalista que era todavía característica de la Iglesia frente a la pobreza económica. Sin embargo, en la misma carta el Arzobispo también estigmatizó la riqueza terrenal como "huérfana de contacto espiritual". Pero el verdadero pensamiento de Farfán no se puede reducir a una frase solitaria. En todas sus cartas pastorales, desde su tiempo en Huaraz y Cusco y durante su administración en Lima hizo repetidas referencias al mensaje social de los papas. Por eso, es más reveladora de su mentalidad una entrevista publicada en el *Amigo del Clero* en junio de 1936. En la entrevista Farfán habló en términos categóricos acerca de la prioridad de la justicia social en el mundo moderno:

> "Cierto que no todo puede remediarlo la caridad. Ha de precederle la justicia, como tantas veces han insis-

---

60) *El Amigo del Clero*, julio y agosto de 1937, pág. 19. La frase está citada en Fredrick Pike, *The Modern History of Peru* (New York: Frederick A. Praeger, 1967), pág. 313, y Carlos A. Astiz, *Pressure Groups and Power Elites in Peruvian Politics* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1969), pág. 175.

> tido los Sumos Pontífices... No hay mayor pecado social que esquilmar al obrero en su jornal". (61)

Todavía más llamativa fue su declaración, en la misma entrevista, de que hay "buenos cristianos en todos los partidos: en la Derecha y en la Izquierda". (62) Esta frase, impensable en boca de una autoridad eclesiástica del siglo XIX, concordaba con la actuación de Farfán. En general, por ejemplo, el jefe de la Iglesia limeña intentó frenar los ataques de los católicos a los apristas, y, consciente de que muchos apristas eran católicos practicantes, buscó cuidadosamente caminos de reconciliación. En un incidente dramático, un sacerdote –Ambrosio Ruiz– fue asesinado en Huancavelica durante la sublevación aprista en noviembre de 1934. Pero el autor del asesinato, un tal Cirilo Cornejo, no fue aprista, sino miembro de un grupo aliado. En Lima, los enemigos del APRA pensaron organizar una manifestación antiaprista con motivo de la llegada de los restos del sacerdote. Sin embargo, siguiendo el consejo de ciertos intermediarios independientes del APRA, Farfán dio instrucciones para que llevasen el cuerpo directamente de la estación del tren al cementerio, evitando así la manifestación. (63) A diferencia de ciertos sacerdotes que, a título personal, atacaron agresiva y explícitamente al Partido Aprista, tales como el P. Rubén Vargas Ugarte en su folleto *¿Aprista o católico?* (1934), la Iglesia jerárquica nunca condenó expresamente al APRA, limitándose más bien a advertir contra ciertas tendencias laicistas y estatizantes en ese movimiento.

El Congreso Eucarístico Nacional, 1935

Hacia fines de 1934 Farfán puso en marcha los preparativos para el primer congreso eucarístico nacional en el Perú. La idea del congreso eucarístico nació en Francia en 1882 como parte de la reacción de la Iglesia contra el laicismo y el anticlericalismo. El congreso tenía su paralelo en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús: en ambos casos se trataba de manifestaciones públicas con el fin de demostrar lealtad a la fe que había sido convertida en objeto de burla y de persecución. Tales concentraciones masivas servían también para fortalecer a los fieles en sus convicciones y para resaltar la fuerza

---

61) *El Amigo del Clero*, junio de 1936, págs. 58-59.

62) *Ibíd.*, pág. 60.

63) Jeffrey Klaiber, *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976* (Lima: Universidad del Pacífico, 1980), pág. 279, nota 72.

del catolicismo. En muchos sentidos, el Congreso de 1935 fue, a la vez, la culminación y el apogeo de la Iglesia militante que había surgido a mediados del siglo pasado.

En preparación para el Congreso, durante todo el año se realizaron "semanas eucarísticas", se organizaron los laicos en las parroquias y se difundió mucha propaganda, creando así un aire de gran expectativa. El Congreso, que se realizó entre el 23 y el 27 de octubre, tuvo, según todos los criterios del día, enorme éxito. Se calculó, y las fotografías que se tomaron del evento lo confirman, que participaron alrededor de 100,000 hombres y otras tantas mujeres. (64) Miles de niños comulgaron. Desfilaron interminablemente muchos grupos: la Unión Católica de Caballeros, la Unión Católica de Señoras, los alumnos de la Universidad Católica, los jóvenes de la Federación Diocesana de la Juventud Católica, y feligreses de todas las parroquias. Asistieron en forma solemne el Presidente Benavides y todo su gabinete. Los principales oradores laicos fueron Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva-Agüero. En fin, estuvieron presentes todos los miembros de la jerarquía nacional y varios prelados extranjeros especialmente invitados.

Farfán logró su meta: el Congreso fue un espectáculo de proporciones gigantescas que impresionó a todos, pero especialmente a los propios católicos que, frente a los ataques de los anticlericales y a la creciente indiferencia religiosa, habían salido de su languidez para demostrar su verdadera fuerza. Con el Congreso apareció un catolicismo militante que no había existido antes, por lo menos en semejante escala. En Arequipa, en 1940, se celebró un segundo congreso, presidido por Mons. Holguín; un tercero se celebró en Trujillo en 1943, un cuarto en el Cusco en 1949 y un quinto en Lima en 1954. Todos revistieron la misma solemnidad y el mismo esplendor que habían caracterizado al primero en 1935. Además, las distintas diócesis comenzaron a promover los congresos a nivel regional, tal como lo había hecho Farfán en el Cusco en 1928.

Pero por supuesto el verdadero designio de Farfán y los demás obispos no era tanto impresionar a los católicos con signos externos, al fin de cuentas pasajeros, sino antes bien dar forma permanente a la causa católica. Al dar origen a la Acción Católica nacional durante el Primer Congreso Eucarístico Nacional de 1935 lograron en gran parte este objetivo.

---

64) *El Amigo del Clero*, año XLIV (octubre, noviembre y diciembre de 1935), págs. 24-25.

A partir de 1929 las distintas parroquias de Lima comenzaron a organizar los diferentes grupos de jóvenes, y en 1931 surgió la "Federación Diocesana de la Juventud Católica", que abarcaba prácticamente todo el movimiento juvenil de la capital y los suburbios. Los Jesuitas integraron su congregación mariana en la nueva agrupación. El asesor de la Federación fue el P. Juan Albacete, SJ., y los principales dirigentes laicos eran César Arróspide, Gerardo Alarco y Ernesto Alayza Grundy. Con la fundación de la Acción Católica en 1935, la Federación cumplió su misión histórica y dejó de existir.

Durante el Congreso Eucarístico, Mons. Holguín señaló la necesidad de dar ímpetu a la creación de una organización nacional de la Acción Católica auspiciada por la jerarquía:

> "Los obispos del Perú, comprendiendo la importancia y necesidad del apostolado seglar, sobre todo en nuestro país, en que se deja sentir intensamente la escasez del clero, concebimos, desde el año 1921, la idea de fundar la Acción Católica..." (65)

En los "Acuerdos del Congreso" los obispos trazaron las actividades propias de la Acción Católica:

> "El sostenimiento y difusión de la buena prensa; los círculos de estudio; la enseñanza de la Religión y del Catecismo en las escuelas y colegios; y fuera de los locales de enseñanza; la cruzada contra los espectáculos indecentes, especialmente el cine, y la defensa de nuestra Religión sacrosanta contra la propaganda protestante, empleando, para contrarrestar sus daños, la prensa, las escuelas gratuitas y la asistencia sanitaria en las regiones donde los enfermos carecieran de ella". (66)

Por otra parte, el Congreso declaró que la "Acción Católica Peruana está fuera y por encima de todo partido político", aunque al mismo tiempo sus

---

65) *Ibíd.*, pág. 147.

66) *El Amigo del Clero*, año XLV, No. 1345 (enero de 1936), pág. 7.

miembros estaban obligados a defender los "legítimos e inalienables derechos de la Religión". (67)

La Acción Católica Peruana, siguiendo el modelo ya establecido en Italia, estuvo conformada por una Junta Nacional y cuatro ramas: de los caballeros, de las señoras, de la juventud masculina y de la juventud femenina. Más tarde, se organizaron secciones especializadas: la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos), los consorcios profesionales (para educadores, ingenieros, químicos farmacéuticos y abogados), la Acción Católica Agrícola, el Movimiento Familiar Cristiano, la JOC (Juventud Obrera Cristiana), etc. En realidad, con el tiempo, sólo las agrupaciones especializadas llegaron a funcionar bien, algunas más que otras. El primer presidente de la Junta Nacional fue César Arróspide. Sus sucesores fueron el ingeniero Cristóbal de Losada y Puga y el Dr. Ismael Biélich. Posteriormente, Arróspide volvió a la presidencia para un segundo período. El primer asesor nacional fue el P. Amelio Placencia.

Primera etapa: organización (1935-1949)

Durante sus primeros años, la Acción Católica se caracterizó por una vida dinámica y por el alto grado de disciplina y responsabilidad entre los miembros, aunque no todas las ramas funcionaban con igual vigor. Numéricamente, aunque los distintos núcleos representaron un porcentaje muy pequeño de los católicos practicantes en general, no obstante, la Acción Católica superó por mucho a la antigua Unión Católica. Basándonos en ciertos informes de la época podemos tener una idea aproximada del número de los militantes. La *Memoria* de la Juventud Católica Femenina para el año 1936 se refiere a unas 918 socias en todo el país. (68) En el Primer Congreso Arquidiocesano de la Acción Católica de Lima en 1937 asistieron unos 200 delegados, entre hombres y mujeres. (69) En el primer congreso nacional del movimiento celebrado en Lima en 1955 estuvieron presentes 130 laicos de ambos sexos y 33 asesores eclesiásticos. (70) Finalmente, en un informe preparado

---

67) *Ibíd.*

68) Acción Católica de la Juventud Femenina, *Memoria* (Lima, 1936), Sala Benvenutto, Universidad del Pacífico.

69) *Verdades*, 23 de octubre de 1937, págs. 3-6.

70) *Primer Congreso Nacional de Acción Católica* (Lima, 1958), pág. 264.

por Jorge Alayza Grundy en el año 1959, época en que la Acción Católica había comenzado a declinar, el autor afirma que en todo el país había cerca de 500 hombres y 1,623 mujeres que eran miembros activos. En ese mismo año la UNEC tenía aproximadamente 115 miembros y la JOC, 190 militantes entre obreros y obreras. (71)

En general, aunque algunos de los dirigentes provenían de familias prominentes de la clase alta, la gran masa de los militantes pertenecía a las clases medias urbanas. En este sentido, la Acción Católica fue mucho menos elitista que la Unión Católica, reflejando así los cambios de los tiempos en la Iglesia. Basta citar algunos informes para subrayar este hecho. De las 32 socias de la Juventud Femenina del Cusco en el año 1949, 9 eran secretarias, 4 estudiantes, 9 maestras y 10 amas de casa. (72) En algunos casos se supone cuál era la procedencia social de los miembros por la naturaleza misma de la subrama a que pertenecían: la Juventud Obrera, el Consorcio de Educadores, etc. En Trujillo, como en otras partes, existía un "Centro de oficinistas de la Juventud Femenina de la Acción Católica". (73)

En la primera etapa dominaron a nivel nacional los precursores de la Acción Católica: César Arróspide, Ernesto Alayza Grundy, Cristóbal de Losada y Puga e Ismael Biélich. Entre otras figuras importantes también se encontraban Javier Correa Elías, Enrique Cirpiani, Germán Stiglich, David Vega Christie y Gerardo Alarco. En los años 40 y 50 empezó a destacarse una segunda generación de dirigentes nacionales: Ernesto Loayza, Roberto Pérez del Pozo, Jorge Alayza y Enrique Echegaray. César Arróspide en particular llegó a simbolizar al "laico modelo" de la época: hombre culto y fino, abierto a las nuevas ideas sociales, respetuoso de los deseos de la jerarquía pero con su propio espíritu crítico. En los años 70 y 80, cuando la Acción Católica había ya claramente decaído, él fue uno de los pocos veteranos del movimiento laical

---

71) Jorge Alayza Grundy, "Memoria de la Junta Nacional de la Acción Católica correspondiente al período 1958-1959", Centro Bartolomé de las Casas, Lima.

72) "Acción Católica, Cusco", AAC, XX, 1, 5.

73) "Nómina de la Junta Directiva del Centro de Oficinistas de la Juventud Femenina de la Acción Católica Peruana, Trujillo". AAT, "Cofradías 1942-1946", Legajo 19.

de los años 30 que logró hacer la transición a la nueva Iglesia de Medellín y Puebla. Juntamente con José Dammert Bellido, fue uno de los forjadores más importantes de la generación de la teología de la liberación.

Algunos de los militantes comenzaron como laicos y terminaron como asesores eclesiásticos del mismo movimiento. En este sentido se distinguieron dos hombres como laicos militantes y posteriormente como sacerdotes-asesores: José Dammert Bellido y Luis Vallejos Santoni. Dammert fue influido por su propia madre, Rebeca Bellido de Dammert, que a su vez fue dirigente nacional de la Acción Católica Femenina en los años 30. Dammert realizó estudios superiores en Italia donde se vinculó con la Acción Católica Italiana. Al incorporarse como profesor en la Universidad Católica en Lima trabajó como laico con la juventud católica. Ingresó al Seminario de Santo Toribio y fue ordenado sacerdote en 1947. Poco después se convirtió en asesor del Consejo Nacional de la Juventud Católica. En 1958 fue nombrado obispo auxiliar de Lima y en 1962 obispo de Cajamarca. Fue sin duda el precursor más importante entre la jerarquía de la Iglesia socialmente comprometida de Medellín y Puebla.

Por su parte, Luis Vallejos Santoni, químico-farmacéutico de profesión, fue militante de la Acción Católica en distintos puestos: en el Centro Labor de Callao, como presidente del Consejo Arquidiocesano de Lima (1945) y como presidente del Consejo Nacional de la Juventud Masculina (1948). Su vocación fue "tardía" y entró en el Seminario de Lima a la edad de 30 años. Fue ordenado sacerdote en 1957, y en 1971 fue nombrado el segundo obispo de Callao, su ciudad natal. En 1975 fue designado Arzobispo de Cusco, donde se convirtió en uno de los arquitectos de la Iglesia del "Sur Andino", que llegó a ser una de las regiones más progresistas dentro de la Iglesia Peruana. Murió trágicamente en un accidente automovilístico en 1982.

Entre otros sacerdotes-asesores que comenzaron como laicos militantes en la Acción Católica cabe mencionar a Gerardo Alarco, Eduardo Picher y Gustavo Gutiérrez. Alarco, ingeniero de profesión, fue cofundador del Centro Fides y del Partido de la Unión Popular, y durante un tiempo director del periódico *Verdades*. Estudió para el sacerdocio en el extranjero y al regresar al Perú en 1945 asumió el cargo de asesor nacional de la UNEC. Eduardo Picher, posteriormente obispo de Huancayo, también fue asesor de la UNEC y posteriormente asesor nacional de la Acción Católica. Finalmente, Gustavo Gutiérrez, siendo estudiante de Medicina en la Universidad Nacional de San Marcos, fue presidente del Centro Católico de Barranco. Cuando regresó

de sus estudios en Europa en 1960 también asumió el cargo de asesor arquidiocesano de la UNEC y posteriormente asesor nacional.

En las provincias también se destacaron ciertas personalidades como dirigentes de la Acción Católica. En Arequipa, Jorge Cornejo Polar y Jorge Bolaños. En Cusco, Máximo Vega Centeno. En Chiclayo, Edgardo Seoane. En conjunto, la Acción Católica femenina desplegó más dinamismo y llegó a ser más numerosa que las distintas ramas masculinas. Entre sus figuras prominentes se encontraban Rebeca Bellido de Dammert, Virginia Candamo de Puente, María Alvarez Calderón y Rosina Dugenne de Cebrián.

Segunda etapa: auto-crítica (1949-1953)

Durante el cuarto Congreso Eucarístico, celebrado en Cusco, 1949, los dirigentes de la Acción Católica sometieron a un examen crítico los primeros 15 años de existencia de la organización. Según ellos, la Acción Católica no había cumplido con muchas de sus metas por dos motivos principales. En primer lugar, la Acción Católica peruana había copiado demasiado ciertos modelos europeos que no eran adaptables a las realidades del Perú. Por ejemplo, el modelo europeo señalaba a la parroquia como núcleo de actividades. Sin embargo, en el Perú la parroquia tenía una vida muy débil. Pero el motivo principal fue la falta de definición propia y la excesiva injerencia clerical. Algunos obispos y sacerdotes habían concebido (o malconcebido) la Acción Católica como una especie de brazo largo del clero, importante sobre todo en un país en que, como decía Mons. Holguín en el Congreso de 1935, había una aguda escasez de sacerdotes. Los dirigentes pidieron a los obispos que replantearan sus esquemas con el fin de que la Acción Católica renaciera con una identidad más propia del laico y con una mayor libertad de acción frente a la jerarquía. La petición no fue recibida con entusiasmo por los obispos. (74)

Tercera etapa: la cuestión social y declinación (1953)

Al mismo tiempo que algunos comenzaron a cuestionar la razón de ser de la Acción Católica, el punto central de sus discusiones se ubicaba cada vez más en torno a la cuestión social. Esta toma de conciencia reflejaba no sola-

---

74) Estas reflexiones se encuentran en los "Apuntes sobre el apostolado laico en el Perú en las primeras décadas del siglo" de César Arróspide de la Flor. Lima, abril de 1977. También, entrevista personal con el Dr. Arróspide, 20 de noviembre de 1981.

mente la situación social del propio Perú, sino también la de todo el resto de América Latina. En 1945 César Arróspide y el presidente de la Acción Católica boliviana, Armando Gutiérrez Gramier, organizaron conjuntamente con el presidente de la Acción Católica chilena, Fernán Luis Concha, la primera Semana Interamericana de Acción Católica, en Santiago de Chile. Una segunda Semana se celebró en La Habana en 1949. Los peruanos y otros que asistieron se sentían descontentos con estos encuentros por haberse realizado en ambientes muy formales y poco adecuados para el diálogo. Sobre todo, habían sido dominados por ciertos grupos reticentes a tratar temas sociopolíticos. Por eso, en 1953, con la ayuda del asesor del Secretariado Interamericano de Acción Católica, Mons. Manuel Larraín, obispo de Talca, los peruanos se encargaron de organizar la tercera Semana, en la ciudad pesquera de Chimbote. Lograron un doble objetivo: en un ambiente de más sencillez, los delegados entraron en un diálogo más profundo y frente al espectáculo de la pobreza de Chimbote, tomaron más en serio la cuestión social.

La reunión en Chimbote marcó una nueva fase en la Acción Católica peruana: el momento en que la cuestión social se convirtió en el tema principal de sus discusiones y reuniones. Irónicamente, también señaló el comienzo del fin de su propia existencia. En la medida en que avanzaban los años 50, algunos dirigentes de la Acción Católica llegaron a la conclusión de que su misión en la vida debía consistir en la reestructuración de toda la sociedad mediante la acción política directa. Entre los que compartieron esta visión se encontraban muchos de los fundadores de la Democracia Cristiana en 1955 y 1956. En esos años, también, la UNEC, que había absorbido la mayor parte de la juventud universitaria católica, se independizó cada vez más de la Acción Católica. Por fin, en los años 60, la Iglesia oficial comenzó a dar más prioridad a la cuestión social, que así dejaba de ser una preocupación exclusiva de un grupo particular. Por estos y otros motivos, la Acción Católica se encontraba sin un campo propio de acción y comenzó a desvanecerse en los años después del Concilio Vaticano. No obstante, la Acción Católica sobrevivió en las ramas especializadas, tales como los consorcios de profesionales y sobre todo la UNEC.

La Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC)

En 1941, Fernando Stiglich Gazzini, militante de la Acción Católica, organizó la JEC (Juventud de Estudiantes Católicos), con grupos afiliados en Lima, Arequipa y el Cusco. En 1943 estos núcleos se juntaron para constituir la Unión Nacional de Estudiantes Católicos. La nueva agrupación católica de-

mostró gran vitalidad. reuniendo a cerca de 800 socios, que representaban el 10 por ciento de todos los universitarios de ese entonces. Entre sus actividades iniciales, organizó la primera comunión pascual universitaria en 1943, a la que asistieron unos 1,300 universitarios. (75) Desde el comienzo la UNEC se vinculó con Pax Romana, el consorcio internacional de universitarios católicos. Los peruanos acudieron a las reuniones de Pax Romana en Nueva York y Washington en 1939 y en Santiago de Chile en 1944. A su vez, fueron anfitriones para la Primera Asamblea Inter-Americana de Universidades Católicas, celebrada en Lima en 1946. Una figura clave en promover este tipo de intercambio fue Rudy Salat, dirigente católico alemán que por motivo de la Segunda Guerra Mundial residió en el Perú durante dos años. En 1946 la UNEC envió una delegación para asistir a distintos congresos de Pax Romana, en Salamanca y Friburgo. El asesor que le acompañó fue el P. Juan Landázuri Ricketts, futuro Cardenal-Arzobispo de Lima. En los años 50 el P. Gerardo Alarco ocupó el puesto de asesor nacional y a partir de 1960, el P. Gustavo Gutiérrez, de asesor arquidiocesano.

La UNEC, igual que la Acción Católica en general, ha atravesado en su trayectoria por distintas etapas que reflejan los cambios que ha habido en la Iglesia. Nació como un grupo militante en reacción al ambiente anticlerical e indiferente de las universidades nacionales. Por eso, la comunión pascual anual adquirió un sentido especial dentro de la Iglesia militante: la recepción de los sacramentos en forma pública constituía un desafío a la indiferencia e inclusive la burla de la gran masa de los estudiantes universitarios. En la década del 50 y comienzos de los años 60 dos fenómenos especialmente afectaron a la UNEC: la masificación de la población universitaria y la aparición de un marxismo agresivo, alentado por los avances del socialismo en China y Cuba, que hacía la competencia al aprismo. Frente a las posturas dogmáticas y sectarias de los apristas y marxistas, la UNEC, alentaba a su vez por la creación de la Democracia Cristiana en 1955 y 1956, tomó la bandera del socialcristianismo. En los años 60 comenzó a radicalizar sus posiciones y se convirtió en uno de los núcleos para la formación de la Izquierda católica. Pero la masificación presentó un problema de otra índole. Como resultado de la explosión demográfica la población estudiantil también aumentó vertiginosamente. Dentro de esta nueva realidad, la UNEC ya no gozaba de una presencia tan notable como en los años 40 cuando contaba entre sus filas con 10 por

---

75) Fernando Stiglich, *Relaciones Estado-Iglesia en el Perú* (Lima, 1959), págs. 86-87.

ciento de todos los universitarios en el país. Antes bien, en los años 60 se encontró reducida a núcleos muy pequeños dispersos entre una gran masa de estudiantes.

El Movimiento obrero

La Acción Católica peruana intentó organizar también una rama para obreros, pero con resultados menos notables que sus esfuerzos entre profesionales y estudiantes. En Arequipa y Cusco seguían con existencia los Círculos Católicos de Obreros, que se conformaban básicamente de artesanos, choferes y empleados. En Lima en los años 20 y 30 se promovió la creación de cofradías y mutuales para obreros católicos. En 1931, bajo el amparo de los Dominicos, se fundó la Sociedad de Obreros del Sagrado Corazón que llegó a tener unos 500 socios. (76) Y en 1932 se constituyó la Federación de Sociedades Obreras Católicas a base de todos los grupos existentes en el Perú. (77)

Estos grupos no eran sindicatos, sino más bien mutuales de ayuda mutua. Aún más: eran de tendencia conservadora y rehusaron asociarse con el movimiento sindical nacional, dominado en el comienzo por anarquistas y hasta fines de los años 50 por los apristas. En 1931 los Círculos Católicos de Arequipa avalaron la creación de una "Junta Directiva de los Sindicatos Obreros de Derecha". (78) Y durante el Congreso Eucarístico celebrado en Arequipa en 1940 los obreros que participaron propusieron formar un "frente único de obreros de derecha". (79)

Al mismo tiempo hubo intentos de establecer la JOC en el Perú. La JOC (Juventud Obrera Cristiana) fue fundada en Bélgica en 1925 por el P. Cardijn, y con el tiempo llegó a tener bastante éxito en el mundo obrero de Europa. En los años 30 el P. Amelio Placencia organizó una acción pastoral entre los obreros de Surquillo y Santa Beatriz y creó las primeras células de la JOC en el Perú. El Centro Católico de Barranco contaba con una rama de la JOC en

---

76) *La Rosa del Perú*, mayo de 1931, pág. 188.

77) AAT, "Cofradías 1927-34", Legajo 17.

78) *La Colmena* (Arequipa), 28 de noviembre de 1931, pág. 3.

79) *Crónica del Segundo Congreso Eucarístico Nacional* (Arequipa, 1941), pág. 416.

1939. (80) En 1948 se realizó la primera convención nacional y se nombró como primer asesor nacional al Padre jesuita Mariano Noriega. A este le sucedió en el cargo en 1951, el P. Augusto Camacho. Aunque la JOC estableció grupos de afiliados en todo el país –Arequipa, Mollendo, Toquepala, Huancayo, Paramonga, Casa Grande, La Oroya, Chiclayo, etc.– nunca llegó a ser muy numerosa. Según el informe de la Acción Católica de 1959, citado arriba, el total de obreros y obreras que se consideraban "militantes" o "simpatizantes" era tan sólo 373. (81) Entre otras razones para esta cifra tan baja, el informe aludió a la escasez de asesores para formar nuevos grupos.

La Prensa católica

El ambiente combativo de los años 30 dio origen a nuevos órganos del periodismo católico, sobre todo *Verdades* y *Patria*. Esta última fue fundada y dirigida por Gonzalo Herrera como el portavoz del partido de la Unión Popular. Salió diariamente entre 1931 y 1932. El semanario *Verdades* se fundó en octubre de 1930 por la Federación Diocesana de la Juventud Católica, bajo la dirección de Cargín Allison y posteriormente de Gerardo Alarco. Fue creada, en parte, para dar una respueta a *La Libertad*, periódico anticlerical de tendencia aprista. (82) Contaba con un promedio de 6 páginas, repletas de artículos y comentarios sobre el catolicismo mundial y nacional. Siguió saliendo hasta los primeros años de la década del 60. Entre 1921 y 1976 se publicó *Acción Católica Peruana*, voz oficial de dicho movimiento. En 1949 el Centro Fides publicó un periódico, *Fides*, que contaba entre sus directores a Alfonso Baella y Antonio Lulli. Duró pocos años. En Lima las únicas otras publicaciones de importancia eran *La Rosa del Perú* y *El Amigo del Clero.*

Los principales periódicos de provincias eran *El Deber* y *La Colmena* en Arequipa, *El Diario* en el Cusco, *El Estandarte Católico* de Ayacucho y *El Heraldo* de Puno.

La Acción Católica representó el momento cumbre de la Iglesia militante. Del lado positivo logró dos de sus objetivos principales: creó un sentido

---

80) Jorge Alayza Grundy, "Anexo a la Memoria de la Junta Nacional por el año 1959", pág. 9.

81) *Verdades*, 24 de junio de 1939, pág. 4.

82) César Arróspide de la Flor, "El movimiento católico seglar en los años 20". *Revista de la Universidad Católica*, pág. 22.

de pertenencia a la Iglesia para centenares de católicos de las clases medias y al mismo tiempo les dio una conciencia más profunda de la misión social de la Iglesia. El militante católico de los años 30 y 40 se sentía como un soldado llamado a participar en una gran y noble causa, una cruzada que exigía un compromiso total frente a los enemigos de la Iglesia. En ese ambiente se creó una mística especial, no tan diferente de la de los movimientos políticos mesiánicos que existían en la misma época. La mística, que incluía cantos, emblemas, procesiones, disciplina y solidaridad, infundía en los militantes valentía y entusiasmo. Al participar en la organización de los diferentes congresos eucarísticos o en las reuniones ordinarias de las distintas ramas, el laico de la Acción Católica se sentía como nunca antes miembro de la Iglesia. Aunque estimaba la figura del Papa Pío XI, más se identificaba con Pío XII, el Papa que por excelencia simbolizó en su persona la Iglesia militante en pie de lucha frente a un mundo en desorden, fuera el liberalismo protestante, el fascismo o el comunismo ateo.

Por cierto, la Acción Católica adolecía también de ciertas limitaciones, algunas impuestas por el momento histórico eclesial en que nació y otras por la propia realidad social del Perú. Como la de un soldado, la participación de un militante de esa época en los actos litúrgicos y las grandes asambleas públicas era un tanto formal y estática. Le faltaba, de un lado, una formación teológico-bíblica más sólida para que su participación tuviera más sentido. De otro lado, desconocía los métodos y técnicas de la dinámica interpersonal para entrar en un diálogo más hondo y afectivo con los coparticipantes. César Arróspide, profundo conocedor de la Acción Católica, formuló esta crítica de sus grandes congresos y encuentros:

> "(Eran) eventos muy externos, formales y oratorios, al interior de los cuales era difícil percibir una vibración evangélica honda". (83)

Pero sin duda la limitación más importante fue de orden social. La Acción Católica fue un movimiento de clases medias urbanas y no llegó a abarcar la inmensa mayoría del resto del país que vivía en el campo. Tampoco tuvo una presencia muy notable entre el incipiente movimiento obrero. Con motivo de los 25 años de su fundación en el Perú, César Arróspide subrayaba este hecho del limitado alcance de la Acción Católica:

---

83) César Arróspide de la Flor, "Apuntes sobre el apostolado laico en el Perú...", pág. 20.

> "El problema del indio, por su parte, que constituye uno de los más serios escollos para la consolidación de la unidad nacional de algunos de nuestros países, quedó fuera de la sensibilidad de la Acción Católica, movimiento urbano y de clase media, radicado en centros normalmente distantes del campesinado nativo". (84)

No obstante, una de las principales contribuciones de la Acción Católica fue justamente el hecho de que creó en la Iglesia una mayor sensibilidad acerca de la pobreza en el Perú y la necesidad de cerrar el abismo entre las distintas clases sociales. Fue, sobre todo, en dicho movimiento que muchos profesionales, maestros y maestras y universitarios aprendieron los elementos rudimentarios del mensaje social de la Iglesia. Por primera vez en la historia moderna del Perú centenares de católicos comenzaron a identificar la justicia social con su propio cristianismo. A veces el militante de la época recibía este mensaje social no como una guía para cambiar la sociedad, sino como un arma para polemizar con sus enemigos. Sin embargo, ya no fue el hombre cerrado y unidimensional de una época anterior. De hecho, entre los católicos de los años 30 había muchas tendencias políticas y sociales, y aún dentro del socialcristianismo existían matices que serían motivo de discordia en años posteriores. Del socialcristianismo surgió la Democracia Cristiana en 1956, pero ese partido se dividió en dos facciones en 1966: la de Héctor Cornejo Chávez, de tendencia izquierdista, y la de Luis Bedoya Reyes, de tendencia derechista. Sin embargo, esas diferencias no fueron evidentes durante mucho tiempo, porque el socialcristianismo nació en una época de dictadores que no permitían el diálogo pluralista característico de una democracia. El laicado militante surgió en tiempo de Leguía, se organizó en tiempo de Benavides y se convirtió en movimiento político en tiempo de Odría. El período de Bustamante y Rivero no fue sino un breve intervalo.

Sin embargo, el rol histórico de la Acción Católica no se limitó a los aportes que hizo para la creación de un movimiento político. Sin duda, su aporte más importante fue la manera en que cambió la propia Iglesia. Un ejemplo que subraya esta contribución positiva de la Acción Católica a la Iglesia fue la Primera Semana Social realizada en 1959. La Semana fue convocada por la jerarquía con el fin de que la Iglesia peruana se pusiera al día fren-

84) César Arróspide de la Flor, "La crisis cultural", *V Semana Interamericana de Acción Católica.* En el Centro Bartolomé de las Casas, Lima.

te a los grandes problemas sociales del país. Entre los organizadores y expositores principales se encontraban algunos de los veteranos del movimiento laical: César Arróspide, José Dammert Bellido (a la sazón ya obispo) y Ernesto Alayza Grundy. De los 348 delegados presentes, unos 200 eran miembros activos de la Acción Católica. La Semana fue prácticamente un congreso de la Acción Católica.

Irónicamente, la Primera Semana Social coincidió con el ocaso del propio movimiento que la hizo posible. Nuevas realidades sociales y eclesiales de la postguerra se habían combinado para cambiar substancialmente el medio en que nació la Acción Católica. En el ambiente más pluralista y democrático del mundo occidental la Iglesia de Pío XII cedió ante la de Juan XXIII. La Iglesia militante se transformó en la Iglesia "moderna".

CAPITULO VIII

LA IGLESIA, 1955-1968:

Ante los retos de la modernización y la cuestión social

El período 1955-75 constituye, sin duda, el momento más decisivo en la historia de la Iglesia peruana moderna. En este breve tiempo una Iglesia tradicional y relativamente cerrada se transformó en una institución moderna y abierta y, al mismo tiempo, decididamente comprometida con la causa de la justicia social en favor de las grandes mayorías marginadas en el país. Este período, a su vez, abarca dos etapas: la Iglesia "moderna", 1955-68, y la Iglesia "social-política", 1968-1975. La Iglesia moderna, bajo la influencia de las doctrinas desarrollistas en boga con el advenimiento del Presidente Kennedy, así como la "revolución de las expectativas crecientes" que sacudían a muchos medios en todo el continente, se caracterizó por un afán de expansión exterior, visiblemente notable en la construcción de nuevos templos, colegios y seminarios, y por el fomento de proyectos de desarrollo, tales como las cooperativas del Padre MacLellan en Puno. La modernidad se manifestó, inclusive, en signos externos tales como el uso del "clergyman". Pero hubo cambios que eran más bien del orden interno, sobre todo la asimilación de una mentalidad "moderna" que valoriza especialmente las cualidades de la eficacia y la planificación racional.

Fue, sobre todo, a partir de la transición de la Iglesia del Cardenal Guevara a Juan Landázuri Ricketts en 1955 que se comenzó a sentir los efectos de la modernización. Bajo el Arzobispo Landázuri (Cardenal a partir de 1962) se aceleró una renovación y reorganización de la burocracia eclesiástica que, de hecho, ya había comenzado antes. Se crearon nuevas oficinas para responder mejor a las cambiantes realidades del país. En 1954, por ejemplo, se creó

la ONEC, Oficina Nacional de Educación Católica. Al mismo tiempo se fomentó una mejor coordinación entre los distintos grupos eclesiales, a nivel nacional y a nivel continental. En 1955 se fundó CELAM, el Consejo permanente del Episcopado Latinoamericano y en 1956 se creó la Conferencia de Religiosos del Perú. En 1963 se constituyó la Conferencia de Religiosas como un organismo independiente de la Conferencia de Religiosos. Aunque todavía distaba mucho de ser como la Iglesia norteamericana, modelo por excelencia de la eficacia eclesiástica, no obstante, la Iglesia Latinoamericana también comenzó a adquirir algunos de los rasgos de una gran empresa moderna: la planificación a largo plazo, el manejo racional de personal y capital, la coordinación entre los distintos departamentos y las diferentes oficinas regionales, etc. La conferencia nacional de obispos, con sus comisiones y subcomisiones, se parecía cada vez más al directorio de una empresa que se siente responsable ante un gran público disperso por toda la República.

En medio de este proceso de modernización la cuestión social se planteó cada vez más insistentemente. Muy pronto, en pocos años, bajo el doble impacto del Concilio Vaticano y la marcha de los acontecimientos en el Perú la Iglesia pasó de ser observadora de los hechos a ser participante directo en las decisiones y los movimientos populares que estaban transformando la realidad social del país. Bajo el régimen militar de Juan Velasco Alvarado la Iglesia intervino directamente en la formación de muchas de las reformas que afectaron al país entero. Desde el poder o en medio de los "pueblos jóvenes" la Iglesia se encontró en el desacostumbrado papel de ser legitimadora de cambios sociales que eran poco menos que revolucionarios. Con este viraje abrupto en su historia nació la Iglesia "social-política".

¿Cuáles fueron los elementos y factores que se juntaron para producir esta transformación tan dramática y llamativa en la Iglesia? Como todos los grandes saltos cualitativos en la historia, éste también fue fruto de una combinación de distintas fuerzas e influencias. Sería difícil destacar un solo factor y separarlo de otros. En este caso, la verdad se aprecia mejor observando el conjunto. En general, las fuentes intelectuales que alentaron este gran cambio provenían tanto de la Iglesia como del mundo secular. Mejor dicho: de la Iglesia en diálogo con el mundo secular. En realidad, mucho antes del Concilio Vaticano II este proceso de apertura hacia el mundo secular se había puesto ya en marcha en la etapa del laicado militante. En el ambiente altamente politizado del Perú de los años 30 muchos sectores de las clases medias se radicalizaron, optando por el aprismo o el marxismo. Pero los católicos que dieron

origen al socialcristianismo no fueron ajenos a este ambiente tan cargado de tensión política e ideológica. Como respuesta al cuestionamiento social generalizado de esta época, los católicos se vieron obligados a profundizar su cristianismo y estudiar la doctrina social de la Iglesia. Por eso, entre los precursores de la Iglesia social de los años 60 y 67 se encuentran precisamente muchos de los veteranos de la Acción Católica: José Dammert Bellido, Luis Vallejos Santoni, Gustavo Gutiérrez, y de los laicos, César Arróspide, Héctor Cornejo Chávez, Javier Correa Elías, etc.

Al mismo tiempo, la Iglesia de la postguerra, aunque siguió manteniendo una actitud cerrada frente al comunismo, se abrió, en cambio, lentamente hacia los valores más estimados del mundo secular de las democracias occidentales: el pluralismo, el diálogo, la crítica intelectual en un ambiente de libertad, la madurez sicológica, etc. Aunque la plena apertura de estos valores no se dio hasta el tiempo de Juan XXIII, no obstante, las distintas corrientes de pensamiento que se inspiraron en estos valores y que florecieron en el Concilio Vaticano II ya estaban circulando mucho tiempo antes en distintos medios católicos intelectuales. Algunos de los promotores de la nueva Iglesia, tales como Gustavo Gutiérrez, los hermanos Alvarez Calderón, Ricardo Antoncich y Romeo Luna Victoria se formaron parcial o totalmente en algunos de los centros católicos más avanzados de Europa en los años 50 y 60. Otros, como Felipe MacGregor y Ricardo Morales Basadre, complementaron su formación con estudios en los Estados Unidos.

De singular importancia en este proceso fue la venida, en estos años, de numerosos misioneros extranjeros entre sacerdotes, religiosas y laicos, generalmente para trabajar entre sectores pobres en la ciudad y en la Sierra. Muchos de ellos vinieron de las partes de Europa de donde habían venido tradicionalmente, especialmente España, Italia y Francia. Pero otros vinieron de nuevas áreas del antiguo y del nuevo mundo, especialmente Los Estados Unidos, Canadá e Irlanda. Muchos de estos nuevos refuerzos de la Iglesia peruana compartieron una mentalidad más abierta y democrática que otras generaciones anteriores de misioneros. Estos misioneros, a su vez, se convirtieron en los principales agentes catalizadores de las nuevas ideas, sobre todo en los medios populares.

Pero más importante que esta confluencia de ideas, que, por cierto, eran necesarias para abrir los ojos de los católicos a nuevas posibilidades, fue la omnipresencia de una "mística" que confirió el aura de una cruzada al esfuerzo de poner en práctica las reformas del Concilio o de despertar la conciencia so-

cial del pueblo. Hablar de "mística" es introducir un elemento poco científico o preciso, sobre todo porque no se puede medirlo o cuantificarlo. No obstante, es un elemento muy real y a veces decisivo en la historia. Los cristianos de los primeros años de la década del 60 sentían un entusiasmo contagioso al descubrirse en los umbrales de dos acontecimientos históricos: primero, el de la Iglesia a punto de llevar a cabo la más importante reforma en su vida desde el Concilio de Trento, y segundo, el de América Latina misma a punto de transformarse, por la vía violenta o la pacífica, en una sociedad más democrática y justa. Por eso, tanto los misioneros de fuera como los católicos peruanos de mentalidad abierta se sentían llamados a cumplir una gran misión que era todavía más desafiante y ambiciosa que la de generaciones anteriores. Para el laico de los años 30 la misión que le tocó era un llamado ineludible para defender la Iglesia. Para el cristiano de los años 60 y 70 la misión consistía en un llamado a cambiar todo el mundo.

Para comprender la velocidad de los cambios en la Iglesia, sobre todo a partir de la década del 60, es necesario mantener a la vista la relación dinámica entre la Iglesia y el mundo. Una vez que los sacerdotes, religiosas y laicos de mentalidad más abierta se dedicaron a trabajar, pronto el medio ambiente y la marcha de los acontecimientos, a su vez, volvieron a influir en ellos, intensificando y acelerando el proceso de cambio de mentalidad. Los misioneros extranjeros, por ejemplo, una vez que comenzaron a vivir de cerca la pobreza de los sectores marginados, pronto adquirieron una sensibilidad social y una conciencia política que muchos de ellos no habían tenido antes.

Finalmente, en todo este proceso hubo algunas personas que desempeñaron papeles claves para promover el cambio en la Iglesia: Landázuri y Dammert en la jerarquía, Felipe MacGregor en la Universidad Católica, Romeo Luna Victoria entre los maestros del colegio y los militares, Gustavo Gutiérrez en la Universidad y en medios populares, etc. Hacia fines de los años 60 y comienzos del los 70 los obispos Luis Bambarén y Germán Schmitz, además de su influencia en la jerarquía, crearon un nuevo estilo de trabajo pastoral en los pueblos jóvenes que, a su vez, contribuyó mucho a proyectar una imagen más positiva de la Iglesia.

No todos los grupos eclesiales aceptaron los cambios. Algunos, inclusive obispos, se opusieron a ellos abiertamente. Otros se resignaron al cambio como una obligación forzada. No obstante esta disconformidad de parte de algunos, se puede afirmar que, en conjunto, la Iglesia peruana experimentó una profunda transformación de mentalidad entre los años 50 y 70. Para

apreciar este proceso, conviene resaltar a ciertas personas y ciertos hechos que, de alguna manera, desempeñaron un papel especial: la fundación del Partido de la Democracia Cristiana; la transición de la Iglesia del Cardenal Guevara a Juan Landázuri Ricketts; las distintas iniciativas tomadas para enfrentar la crisis de los sectores marginados; el Concilio Vaticano II, el clero extranjero.

La Democracia Cristiana, 1955-56

El socialcristianismo, fruto de los años 30, tuvo que pasar por distintas pruebas antes de aparecer formalmente como partido político en el Perú. Nació casi al mismo tiempo que la mayor parte de los otros partidos de la DC en el resto de América Latina, pero mucho después de los dos casos más célebres: la DC chilena, fundada por Eduardo Frei en 1937, y el COPEI de Venezuela, fundado por Rafael Caldera en 1945 (1). Estos dos partidos "estrella" llegaron al poder y lograron ejercer una influencia decisiva en los destinos de sus respectivos países. En cambio, la DC peruana ha sido víctima de múltiples contratiempos y divisiones internas, provocadas por diferencias ideológicas y conflictos de personalidad. Nunca llegó a ser electoralmente un partido grande. Sin embargo, a pesar de sus problemas internos y su pequeño volumen de partidarios, ha ejercicio una influencia intelectual importante en ciertos círculos intelectuales y políticos y en la propia Iglesia. (2)

Los dirigentes de la DC peruana habían conocido de cerca a los personajes más eminentes de la DC latinoamericana, tales como Frei y Caldera, en distintos encuentros intercontinentales desde los años 30. En 1949, por ejemplo, Luis Bedoya Reyes, David Vega Christie y Carlos Gandolfo conformaron la delegación peruana al segundo encuentro de la DC latinoamericana realizado

1) Sobre los partidos de la Democracia Cristiana en América Latina ver Karry Kantor, "Catholic Political Parties and Mass Politics in Latin America", en Donald Eugene Smith (ed.), *Religion and Political Modernization* (Yale University Press, 1974), págs. 202-223.

2) Sobre la Democracia Cristiana en el Perú ver la tesis doctoral de Virginia Forrester, "Christian Democracy in Peru" (New York: Columbia University, 1970); también Jaime Rey de Castro López de Romaña (ed.), *Testimonio de una generación: los Social Cristianos* (Lima: Universidad del Pacífico, 1985).

en Montevideo. (3) Además de ciertos pensadores cristianos y humanistas, tales como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier y Nicolás Berdiaeff, de especial importancia para la formación intelectual de la DC en los primeros años fue el Dominico francés Louis-Joseph Lebret. En 1941 Lebret fundó el centro "Economía Humana" en Marsella con el fin de estudiar ciertos problemas sociales en Europa y su impacto sobre el hombre. Después de la Guerra, Lebret dirigió su atención al problema del subdesarrollo a nivel mundial. Fue justamente en centros especializados como el de Lebret donde nacieron los conceptos de "Primer" y "Tercer" mundos y "desarrollo" y "subdesarrollo". Con el tiempo Lebret fue contratado por distintos gobiernos del Tercer Mundo para realizar estudios y ofrecer soluciones a sus problemas sociales más apremiantes. (4) En 1958 el Senado peruano aprobó la contratación de la "Misión Lebret" con el propósito de hacer un estudio de las barriadas y los sectores marginales en el Perú. (5) Lebret y otros pensadores con formación sociológica y económica ayudaron a los democristianos a traducir los conceptos abstractos de las encíclicas papales a conceptos más concretos y prácticos para la realidad de América Latina.

Los primeros pasos hacia la creación de la DC peruana se dieron en tiempo de José Luis Bustamante y Rivero. El mandatario arequipeño reunía en sí ciertas cualidades que hacían de él un perfecto caballero católico: modesto, sobrio, honesto y consciente de sus deberes con respecto a los menos favorecidos. Desde luego, fue un católico practicante de verdad. Alrededor de su figura se aglutinó el primer grupo precursor de la DC. En 1947 Fernando Stiglich Gazzini, Héctor Cornejo Chávez y Luis Bedoya Reyes, todos secretarios y asesores del Presidente, formaron la "Agrupación Demócrata Cristiana", con el propósito de respaldar al mandatario ante las fuerzas de oposición que cada vez más obstaculizan el funcionamiento del Gobierno. También participaron en la Agrupación Javier Correa Elías, Carlos Gandolfo Corbacho, Jorge del Busto Vargas y César Arróspide. (6) En 1948 Stiglich organizó el "Movimiento Popular Democrático", que reunía a varios centenares del jóve-

---

3) *Ibíd.*, págs. 168-169.

4) Ver el "Prólogo" de Louis-Joseph Lebret a su obra, *Dinámica concreta del desarrollo* (Barcelona: Editorial Herder, 1966).

5) *Verdades*, 18 de octubre de 1959.

6) Forrester, págs. 181-182.

nes, principalmente profesionales y universitarios. (7) Sin embargo, estos esfuerzos para apoyar al Presidente resultaron vanos. En primer lugar, los organizadores no tenían mucha experiencia política. En segundo lugar, no encontraron un eco popular en favor de su movimiento y, en tercer lugar, el propio Bustamante y Rivero no los respaldó públicamente porque no quiso dar la impresión de usar el poder para crear un partido político.

Finalmente, Bustamante cayó, víctima de la inestabilidad inherente a su posición de independiente, sin partido propio ni bases bien definidas. Frente al Partido Aprista, cada vez más agresivo en el Parlamento y frente a una oligarquía inflexible en sus posturas conservadoras, el mandatario arequipeño se vio obligado a gobernar con la ayuda de los militares. El golpe de Estado del General Manuel Odría en octubre de 1948 puso fin a los primeros intentos de organizar la DC en el Perú.

El golpe de Odría radicalizó a los socialcristianos, que luego de apoyar al Gobierno pasaron a formar parte de la oposición a la dictadura. En Arequipa Javier Belaunde encabezó el movimiento antigobiernista en las elecciones de 1950. El movimiento contaba en sus filas a Enrique Chirinos Soto, Jorge Bolaños, Roger Cáceres y Héctor Cornejo Chávez. Finalmente, después de múltiples reuniones, en setiembre de 1955, un grupo de profesionales, universitarios y algunos obreros fundó el "Movimiento Democrático Cristiano" en torno a los directores del periódico *El Pueblo*. Entre sus figuras más conocidas se destacan Mario Polar Ugarteche, Javier Belaunde, Cornejo Chávez, Roberto Ramírez Villar y Jaime Rey de Castro. (8) En octubre de ese mismo año se constituyó en Lima otro grupo en torno a Luis Bedoya Reyes. En enero de 1956 los dos grupos se fusionaron para formar un solo partido nacional.

El militante de la DC representaba un nuevo tipo de cristiano en el Perú: un hombre moderno, con buena formación profesional y con una acusada sensibilidad social. Ya no fue renuente a entrar en la política, que en épocas anteriores muchos consideraban un mundo sórdido e inmoral. Aunque siempre fue respetuoso de la jerarquía, no obstante, poseía un claro sentido de su propia identidad de laico. Frecuentemente conocía el mensaje social de la

---

7) *Ibíd.*, pág. 184.

8) *El Deber*, 8 de octubre de 1955, pág. 4; Héctor Cornejo Chávez, *Socialcristianismo y revolución peruana* (Lima: Ediciones Andinas, 1975, pág. 133.

Iglesia mejor que muchos obispos y sacerdotes y, en general, tenía una formación intelectual y una visión del mundo más amplia que las de la mayor parte del clero nacional. En muchos sentidos, Héctor Cornejo Chávez, que se convirtió en la figura más visible del nuevo partido, encarnó estas cualidades. Estudió en colegios nacionales y católicos en Arequipa y posteriormente se graduó de abogado en la Universidad de San Agustín. Fue uno de los fundadores principales de la JEC en la Ciudad Mistiana. Presidió la Comisión Arquidiocesana de la Juventud Masculina de la Acción Católica en 1943. Como en el caso de muchos otros democristianos, la Acción Católica fue para él una escuela de preparación para entrar en la vida pública. En 1948 fue nombrado secretario del Presidente Bustamante y Rivero. Participó en numerosas jornadas y manifestaciones en Arequipa para protestar contra la dictadura de Odría. En 1956 fue elegido diputado por la Ciudad Mistiana y en 1962 fue el candidato del partido a la presidencia. En 1963 fue elegido senador. Ocupó la presidencia de la DC en los años 1961-62 y 1966-68. Fue un asesor importante del gobierno militar de Velasco y a petición personal del mandatario militar aceptó ser director de *El Comercio* a raíz de la expropiación de la prensa en 1974. (9) Participó en la Asamblea Constituyente de 1978-79. Posteriormente se alejó de la militancia partidaria, entre otras razones, porque creía que él personalmente había sido un factor en el divisionismo en el partido. No obstante, seguía manteniendo vínculos estrechos con la Iglesia. Experto en Derecho familiar, en distintas ocasiones ha servido como asesor de la Iglesia en problemas relacionados con su especialidad: el divorcio, el control de la natalidad, la protección del niño, etc.

Sin embargo, a pesar de los lazos evidentes que muchos democristianos como Cornejo Chávez mantenían con la Iglesia, oficialmente la DC no fue un partido "de la Iglesia". Antes bien, se cuidó en presentarse como un partido independiente, sin ningún vínculo formal con la Iglesia. Además, los militantes del partido que se presentaron para las distintas contiendas electorales aceptaron la necesidad de renunciar a sus respectivos cargos en la Acción Católica para no comprometer a la Iglesia en sus actividades partidarias. No obstante esta distancia formal de la Iglesia, de hecho, la DC cumplió un rol importante en el proceso de maduración de la Iglesia. Por un lado, representó el primer vehículo para difundir las ideas del socialcristianismo fuera de la Iglesia institucional. Con el tiempo el socialcristianismo, a su vez, pasó más allá de los confines estrechos de la DC. En los años 60 algunos militares sintieron la

---

9) Entrevista personal al Dr. Cornejo Chávez, Lima, 6 de setiembre de 1976.

influencia del socialcristianismo y en el gobierno de Velasco esta tendencia entre los militares fue reforzada por la presencia de ciertos asesores religiosos y laicos, tales como Cornejo Chávez mismo. Además, en los años del régimen militar surgió una "Izquierda católica" que encontró un cauce en ciertos nuevos grupos tales como el Partido Socialista Revolucionario, fundado en 1976. Anteriormente, en 1966 Luis Bedoya Reyes se separó de la DC y llevó consigo a numerosas personalidades importantes del partido. Ernesto Alayza Grundy, Mario Polar, Roberto Ramírez del Villar, Jaime Rey de Castro y otros. El Partido Popular Cristiano de Bedoya constituyó una especie de socialcristianismo "de Derecha", desde luego un concepto ideológico que la DC de Cornejo Chávez denunció como una desviación del ideal de la DC.

De otro lado, en distintas formas y a título personal los dirigentes y pensadores de la DC han influido en la propia Iglesia. En frecuentes ocasiones Cornejo Chávez y Alayza Grundy fueron invitados para dar conferencias a grupos de padres de familia en colegios religiosos y en parroquias. En la Primera Semana Social muchos de los exponentes y participantes en las comisiones de trabajo eran militantes de la DC. Sobre todo para el clero más progresista, la DC representó una concretización del mensaje que ellos habían venido sembrando en grupos de la Acción Católica. No obstante, no se debe exagerar la influencia de la DC en la Iglesia. El ala progresista de la Iglesia peruana siempre ha sido más pequeña y débil que el ala correspondiente en la Iglesia chilena, donde existía una simpatía mutua entre el clero y la DC. En el Perú, en cambio, había muchos obispos y sacerdotes que simpatizaban más bien con Fernando Belaúnde o con los grupos más conservadores, sobre todo en la medida en que Cornejo Chávez llevó el partido hacia una postura más a la izquierda de Belaúnde en los años 60. La DC, en resumen, representó un momento de transición en la Iglesia: del laicado militante en las organizaciones de la Iglesia, formado en un molde clerical y cerrado, hacia un laicado más pluralista e independiente que actúa con mayor libertad, sin injerencia clerical, en el foro público. A su vez, la DC alentó y aceleró la toma de conciencia frente a la cuestión social entre los sectores más progresistas de la Iglesia oficial.

MOSICP

La creación de la DC también dio ímpetu a la fundación en 1955 del Movimiento Sindical Cristiano del Perú, la rama sindical afiliada a la DC internacional. MOSICP, que absorbió en sus filas a muchos jocistas, asumió una línea ideológica que rechazó tanto al marxismo como al aprismo: al primero

por su énfasis en la lucha de clases y por su antirreligiosidad y al segundo por sus tendencias fascistas. La nueva central cristiana enfatizó más bien la solidaridad entre todas las clases explotadas, aunque en los años 60 radicalizó su posición y llegó a condenar al imperialismo económico estadounidense en América Latina. Recibió el apoyo financiero y técnico de grupos de la DC en Europa, particularmente de Bélgica y de Alemania Federal. No obstante, igual que el partido de la DC, no logró convertirse en un movimiento de masas. Según un especialista, en 1968 tenía entre 20 a 30,000 afiliados. (10)

Landázuri y la Iglesia peruana

Sin duda, Juan Lándazuri Ricketts es una de las personas claves en la historia de la Iglesia peruana moderna. Desde el año 1955 cuando fue nombrado Arzobispo de Lima tras la muerte del Cardenal Guevara en 1954, ha sido testigo de todos los cambios importantes que han contribuido a la transformación de la Iglesia. Más aún, en muchos casos, él ha sido el artífice principal de algunos de esos cambios. Nació en Arequipa en 1913, con el nombre de "Eduardo", en el seno de una familia de la pequeña aristocracia provinciana: su abuelo materno fue William Ricketts, fundador de la casa de dicho nombre (posteriormente, "Gibs Ricketts y Cía"), una de las casas comerciales más importantes en el Sur peruano. Después de dos años en la Universidad de San Agustín, ingresó en la orden franciscana de la Provincia Misionera de San Francisco Solano. Realizó sus estudios eclesiásticos en el gran monasterio de Santa Rosa de Ocopa y allí se ordenó sacerdote en 1939. Desde ese momento en adelante su ascenso en la Iglesia fue meteórico Fue durante un tiempo profesor en Ocopa y en 1946 fue nombrado asesor de la delegación de estudiantes peruanos que fueron a los congresos de Pax Romana y de Friburgo. Se quedó en Roma donde, tras tres años de estudios, se recibió como Doctor en Derecho Canónico. Regresó al Perú en 1950 y se dedicó otra vez a la enseñanza, en Ocopa. En 1951 fue elegido Definidor General de los Franciscanos misioneros para toda América Latina. En 1952 fue nombrado Arzobispo Coadjutor de Lima. (11)

---

10) William J. McIntire, M.M., "La política obrera de Estados Unidos y Perú" en Daniel A. Sharp, *Estados Unidos y la revolución peruana* (Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1972), págs. 449-450.

11) Adela Pardo Gámez de Belaunde, *Arequipa, su pasado, presente y futuro* (Lima: Imprenta Litográfica del Perú, 1967), págs. 130-132; Ver también las notas biográficas sobre el Cardenal Landázuri en *Iglesia en el Perú*, No. 30 (junio de 1975), pág. 6, y No. 84 (junio de 1980), págs. 1-2.

Desde su nombramiento como Arzobispo de Lima ha sido reconocido por los otros prelados de la jerarquía como el "jefe" de la Iglesia peruana. Aunque por derecho propio es el Primado de la Iglesia, el cargo de presidente de la asamblea episcopal no corresponde necesariamente al ocupante de la sede limeña. En teoría, cualquier otro miembro de la jerarquía, que en 1960 incluía a 36 prelados y en 1985 a 54, podría asumir esa responsabilidad. Sin embargo, en reconocimiento de sus dones de liderazgo, el Cardenal Lándázuri ha sido elegido continuamente presidente de la asamblea durante los más de 30 años que ha gobernado la arquidiócesis capitalina. En este largo espacio de tiempo ha consagrado personalmente a casi la mitad de los otros obispos. Esta coincidencia, más el hecho, de singular importancia, de ser el único cardenal entre la jerarquía lo han convertido en una especie de "patriarca" de la Iglesia peruana. Además, en los grandes encuentros internacionales de la Iglesia o de otros grupos es la figura que más visiblemente representa a la Iglesia peruana.

Por razón de sus orígenes sociales, así como por su carácter bondadoso y no agresivo, en un principio muchos lo consideraban un innato "conservador". Sin embargo, después de más de 30 años este juicio ha tenido que rectificarse. Se ha visto con más claridad que el arte de gobernar del actual Primado de la Iglesia consiste precisamente en dirigir y orientar con la "mano suave". Evita el uso de un estilo autoritario y prefiere más bien gobernar mediante el diálogo. Busca animar la iniciativa personal en la Iglesia y, a la vez, fomentar la unión entre las diferentes partes. Debido a su don de diplomático el Cardenal Landázuri es responsable, en gran parte, de que la Iglesia peruana en conjunto haya pasado por las crisis del Concilio Vaticano II y las grandes conferencias de Medellín y Puebla con relativa tranquilidad, a diferencia de otras Iglesias de América Latina que han sufrido discordias y grandes tensiones internas. Por eso también la Iglesia peruana ha llegado con más rapidez a una nueva madurez postconciliar que otras Iglesias de América Latina.

En el estilo de un obispo conciliar, el Cardenal da mucha importancia al diálogo con los otros obispos y con el clero. Muchas tensiones internas, que son típicas de cualquier organización grande, se han resuelto mediante el diálogo fraterno, evitando así la creación de grupos de "resentidos" o "marginados' en el seno de la Iglesia. Asimismo, aunque la Iglesia se ha vuelto notablemente más pluralista en su pensamiento desde el Concilio, también se ha fortalecido el sentido de identidad común, una tarea difícil especialmente para la arquidiócesis de Lima que abarca a peruanos y extranjeros de una gran diversidad de culturas y tipos de formación. Este logro ha sido, en gran parte, el re-

sultado de la política pastoral del propio Cardenal que ha creado un ambiente en que el espíritu del Concilio Vaticano II podía florecer.

CELAM, 1955

En julio y agosto de 1955, poco tiempo después del nombramiento de Landázuri como Arzobispo de Lima, se realizó la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Río de Janeiro. El fruto principal de esa conferencia fue la creación del CELAM, el Consejo Episcopal Latinoamericano, una organización permanente destinada a coordinar los esfuerzos y la labor pastoral de toda la Iglesia latinoamericana. Posteriormente, CELAM estableció su sede en Bogotá. Entre los primeros promotores que también actuaron como presidentes y vice-presidentes de CELAM se encuentran Manuel Larraín de Talca, Chile, y Dom Helder Cámara de Recife. En los años inmediatamente anteriores y posteriores a Medellín (1968) también ejercieron altos cargos en CELAM otras figuras claves en la Iglesia latinoamericana, tales como Marcos McGrath de Panamá, Eduardo Pironio de Argentina y Aloisio Lorscheider de Brasil. El Cardenal Landázuri ha tenido una participación en la alta dirección de CELAM en dos ocasiones: la primera, como Co-Presidente de la Segunda Conferencia General de Medellín, y la segunda como Vice-Presidente de CELAM durante el período de preparación para la tercera gran conferencia, la de Puebla en 1979. Otros obispos peruanos también han ocupado cargos importantes en CELAM: Luciano Metzinger, que fue el encargado del Departamento de Comunicación Social, y Luis Bambarén, del Departamento de Acción Social.

CELAM ha desempeñado un papel clave en el proceso de maduración de la Iglesia latinoamericana. En primer lugar, rompió el aislamiento de las distintas Iglesias nacionales. Hasta la creación de CELAM, sólo los militantes laicos de Acción Católica y uno que otro sacerdote u obispo tenían un contacto vital con los católicos de otras partes de América Latina. Ahora, en cambio, mediante CELAM los obispos en conjunto comenzaron a adquirir una mentalidad eclesial latinoamericana. En segundo lugar, CELAM ha servido como un canal de expresión de las crecientes inquietudes sociales de las distintas Iglesias locales. En los años 60 y 70 CELAM se convirtió en un instrumento eficaz para acoger esas inquietudes y darles plena expresión a nivel intercontinental. Las dos grandes conferencias episcopales de Medellín y Puebla, que han marcado tan decisivamente a la Iglesia, fueron obras de CELAM.

El problema más urgente que se presentó al nuevo titular de la Iglesia limeña fue la crisis demográfica. Fue justamente en los años de la modernización de la Iglesia cuando la capital peruana sufrió un dramático desborde poblacional. De una población de 645,172 habitantes en 1940, Lima metropolitana saltó a la suma de 1'652,000 en 1961. Esta cifra, a su vez, ascendió, con rapidez, a aproximadamente 6'000,000 en 1985. (12) Frente a este ritmo incesante de crecimiento, el Arzobispo puso en marcha un ambicioso plan de expansión. En 1955, al inicio de su gestión, había unas 51 parroquias en la arquidiócesis. Pero en 1985, en un corto espacio de sólo 30 años, había 136 parroquias en toda la arquidiócesis, sin contar innumerables capillas que funcionan como "satélites" de las parroquias en los pueblos jóvenes.

Esta rápida expansión en la Iglesia no fue solamente de orden cuantitativo, sino también representó un cambio cualitativo en su mentalidad. Frente al reto de los barrios marginales, que con el tiempo llegarían a igualar la población de la Lima tradicional y desarrollada, la Iglesia adoptó estrategias características de una Iglesia misionera. Cada vez más la presión del cinturón de pobreza alrededor de la capital y de las demás cuidades de la Costa, obligó a la Iglesia a darse cuenta de la existencia de una crisis estructural que era la verdadera causa del fenómeno de las migraciones masivas desde la Sierra. Al mismo tiempo que la Iglesia se dedicaba a construir nuevos templos, también adoptaba nuevos métodos pastorales para acercarse a los pobladores de las "barriadas". Por eso, la Iglesia aceptó un papel como colaboradora en proyectos de asistencia y en desarrollo social. Las nuevas parroquias que surgían alrededor de Lima eran desde el comienzo parroquias "sociales", orientadas hacia la organización y el desarrollo de las distintas comunidades locales.

En rueda de prensa el 17 de mayo de 1957 el Arzobispo anunció la creación de la "Misión de Lima" destinada a ser el primer plan de pastoral de conjunto para los barrios marginales, que en ese año tenían aproximadamente 120,000 habitantes. (13) En realidad, desde 1955 un pequeño grupo de sacerdotes y voluntarios laicos ya habían comenzado a visitar durante los fines de

---

12) José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado* (2a. ed.; Lima. Instituto de Estudios Peruanos, 1985), págs. 71-72.

13) *Iglesia en el Perú*, No. 30 (junio de 1975), pág. 6.

semana algunos de los barrios, especialmente Dos de Mayo, Villa María, Mendocita, Miramar y Mirones. En octubre de 1957 se fundó la primera casa de la Misión en Villa María. (14) La casa contaba con todos los servicios que serían característicos de la Iglesia orientada hacia el desarrollo comunal: capilla, consultorio médico, sala para una cooperativa, un centro para madres, etc. En 1958 la Misión contaba con 15 sacerdotes y 124 voluntarios laicos. La fuente principal de ayuda material para la Misión, así como para otros proyectos de la Iglesia en las barriadas, fue Cáritas Internacional, que en 1954 estableció un sucursal en el Perú. Cáritas canalizó las contribuciones de ciertas organizaciones tales como la Catholic Relief Service de los Estados Unidos hacia los centros de la Iglesia en los barrios pobres.

Debido en parte a su labor asistencial, la Misión dio la impresión en el comienzo de ser una obra un tanto paternalista. Pero, en realidad, el plan de largo plazo concibió la creación de una Iglesia estable y relativamente independiente en los barrios marginales. Por eso, con el tiempo, las parroquias que surgieron en esos barrios han ido absorbiendo muchas de las tareas de la Misión, que a su vez iba perdiendo su razón de ser. No obstante, la Misión, dirigida durante muchos años por el Padre Redentorista Rafael Hooij, todavía funcionaba 20 años después de su fundación. (15)

El Abate Pierre, Daniel Mclellan y el Padre Iluminato

Vinculada estrechamente con esta nueva actividad misionera en barrios urbanos estuvo la figura del Abate Pierre, el ex-soldado que se convirtió en símbolo de la preocupación social en la era de la postguerra por su labor entre los mendigos y abandonados en las calles de París. Pronto su pensamiento tuvo eco en el Perú. En 1958 el Obispo Dammert citó al Abate Pierre para defender el derecho de los invasores de barriadas a tomar "casas desocupadas". (16) En 1959 el Abate Pierre mismo llegó al Perú para visitar las barriadas. También asistió a la Primera Semana Social y aprovechó la ocasión para hablar de sus experiencias. (17) A raíz de sus visitas al Perú surgió una rama lo-

14) *Verdades*, 4 de agosto de 1956; *El Amigo del Clero*, octubre-noviembre de 1957, págs. 270-277.

15) *Boletín del Arzobispado de Lima*, noviembre de 1978, págs. 66-67.

16) *El Amigo del Clero*, julio-agosto de 1958, págs. 189-190.

17) Secretaría General del Episcopado del Perú, *Primera Semana Social del Perú: exigencias sociales del catolicismo en el Perú* (Lima, 1959), pág. 185.

cal de su movimiento "los Traperos de Emaús". (18)

En la misma época el P. Daniel Mclellan, de los Padres de Maryknoll, dio un ejemplo del espíritu emprendedor del misionero moderno. En 1955 fundó la "Cooperativa de Ahorro y Crédito de San Juan" en Puno. Un año después la cooperativa contaba con unos 800 socios. (19) Pronto surgió toda una red de cooperativas semejantes en el Altiplano. Asimismo, en ese año el Padre Capuchino Iluminato de la Riva Liguri, nacido en Italia, fundó la "Ciudad de los Niños", un orfelinato para niños abandonados. Juntos, el Abate Pierre y los Padres Mclellan e Iluminato dieron un ejemplo de la nueva sensibilidad social de la Iglesia, así como de su capacidad para reaccionar positivamente a los problemas sociales.

SENATI, 1961

En 1961 se creó SENATI: "Servicio Nacional de Aprendizaje y Trabajo Industrial". SENATI representó un ambicioso programa de educación técnica y formación humana para trabajadores jóvenes. Aunque no fue directamente una obra de la Iglesia, de hecho tuvo sus orígenes en la inspiración de un grupo de educadores y empresarios de la UNDEC, la Unión Nacional de Empleadores Católicos, que surgió a raíz del Congreso Eucarístico de 1954. Asesorados por el P. Felipe MacGregor, S.J., los empresarios y hombres de negocios que conformaron esta nueva rama de la Acción Católica decidieron contribuir al desarrollo del Perú promoviendo la creación de centros para la capacitación técnica de jóvenes adultos. Al mismo tiempo se pensaba ofrecer cursos de tipo humanístico para la formación integral de los alumnos. Por su parte, los empresarios se comprometieron a respaldar económicamente el proyecto. En 1957 el Ingeniero Alejandro Tabini presentó la idea a la Sociedad de Industrias que la acogió como una responsabilidad institucional. (20) En 1966, después de sólo unos pocos años de funcionamiento, SENATI que contaba con centros en Lima, Chiclayo y Arequipa, había otorgado educación gratuita a

18) *El Comercio*, 17 de abril de 1983, pág. 6.

19) *El Amigo del Clero*, enero de 1957, págs. 359-365.

20) SENATI, *Memoria y balance, 1965* (Lima, 1965), pág. 23.

unos 12,903 alumnos obreros. Asimismo, la Universidad del Pacífico fue creación de este mismo grupo de empresarios.

Una nueva mentalidad social y política

La Carta Pastoral de 1958

Los alcances de la nueva mentalidad social de la Iglesia se reflejan en la *Carta pastoral del Episcopado peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú,* publicada en enero de 1958. Fue el primer mensaje verdaderamente social del episcopado peruano en la época contemporánea. En distintas cartas anteriores, de los años 30 y 40, los obispos también se habían ocupado de la necesidad de crear un nuevo orden social justo, pero en general se referían a abusos concretos sin llegar a cuestionar las estructuras fundamentales que habían originado los abusos.

Además, los mensajes anteriores se habían compuesto en un tono un tanto negativo, enfatizando los peligros que representan ciertas ideologías materialistas que proponen un cambio radical. En cambio, la carta de 1958 constituye un claro y positivo llamado a los cristianos a favor del cambio social a nivel de toda la sociedad. En el comienzo de la carta los obispos señalan la "afluencia de riqueza . . . en pocas manos" como una de las causas agravantes de la crisis social actual en el país. (21)

A lo largo de la carta los obipos recogían el mensaje social de la Iglesia desde León XIII y se referían, de manera especial, a los aportes del Pío XII en distintos mensajes acerca de las empresas modernas. Retomando las ideas de Pío XII denunciaban especialmente dos males que resultan de la tecnificación materialista. la despersonalización y la deshumanización. Los obispos reiteraban el llamado de los distintos papas a favor del salario justo y la participación de los trabajadores en la organización de la empresa y las utilidades de la producción. Concretamente, elogiaban las cooperativas parroquiales surgidas en Puno y Lima como modelos del tipo de asociación libre que fomenta la participación comunal y el desarrollo comunitario. Al final de la carta los obispos exhortaban a las autoridades a buscar remedios para solucionar el pro-

---

21) *Primera Semana Social del Perú*, pág. 259; la carta también se reproduce en *El Amigo del Clero*, enero y febrero de 1958, págs. 8-21.

blema de las "barriadas". En la misma "Exhortación" final, además, convocaban a la Primera Semana Social en el Perú.

La Primera Semana Social, 1959

La Primera Semana Social en el Perú, celebrada entre el 1º y el 9 de agosto de 1959 tomó como modelo otras semanas sociales que ya se habían realizado en otras partes de la Iglesia: Francia desde 1903, Italia desde 1907 y en América Latina, en distintos momentos, en Argentina, Brasil, Colombia, México y Uruguay. Su organizador principal fue José Dammert Bellido, obispo auxiliar de Lima desde abril de 1958. El comité que participó en los preparativos se conformó con distintos dirigentes y asesores de los grupos de Acción Católica. El presidente del comité fue Romulo Ferrero, a la sazón presidente de la Unión Nacional de Empleadores Católicos, y el vice-presidente fue Jorge Alayza Grundy, presidente de la Junta Nacional de la Acción Católica. Los dos sacerdotes, Augusto Camacho, asesor de la JOC, y Felipe MacGregor, asesor de la Unión Nacional de Empleadores Católicos, también se integraron al comité. Había en la Semana representantes de las 15 diócesis y de 106 distintas entidades católicas, sumando un total de 348 delegados, sin contar los ponentes y los organizadores. (22).

La Semana revistió una solemnidad especial y creó un clima de entusiasmo debido, en parte, a su naturaleza novedosa: era la primera vez, en tiempos modernos, que la Iglesia peruana organizaba a nivel nacional un encuentro entre clero y laicos para estudiar y discutir los grandes problemas sociales que afectaban el país. Entre los ponentes principales se encontraban José Luis Bustamante y Rivero, que disertó sobre "Las clases sociales en el Perú"; Felipe MacGregor, que habló sobre "Nociones de comunidad y de Bien Común", y César Arróspide, que trató el tema de "la promoción cultural". Por su parte, el Obispo Dammert señaló en su ponencia la urgencia de difundir el mensaje social de la Iglesia entre maestros y universitarios. El Abate Pierre alentó a los participantes con su presencia y con sus palabras. El saldo final de la Semana fue una nueva toma de conciencia de la Iglesia acerca de la cuestión social. En un sentido, la Semana fue la culminación de la labor de la Acción Católica que se inició en los años 30, pues la mayor parte de los delegados pertenecía a distintas organizaciones de Acción Católica. De otro lado,

---

22) *Primera Semana Social del Perú*, págs. 183-184.

la Semana también representó un nuevo comienzo porque no se caracterizó por el tono de agresividad frente a los enemigos de la Iglesia, típico de ciertos encuentros de la Acción Católica en épocas anteriores, sino más bien por su positiva apertura hacia toda la sociedad. Manifiestamente, una nueva época había empezado para la Iglesia.

En agosto de 1961 se realizó la Segunda Semana Social, en Arequipa. Organizada por el P. Santiago Delgado Butrón, asesor de la UNEC y respaldado por los grupos de la Acción Católica de la Ciudad Blanca, la Segunda Semana avanzó muchas de las líneas planteadas en la Primera Semana, sobre todo el cuestionamiento del sistema de tenencia de la tierra en el Perú. (23)

Jurgens y la reforma agraria en Cusco, 1963

Siguiendo las pautas de la Segunda Semana Social, la Iglesia en todo el Perú comenzó a tomar mayor conciencia de la necesidad de una reforma agraria, particularmente con respecto a sus mismas propiedades. Sin embargo, sólo algunas diócesis respondieron con medidas concretas. En Cajamarca el nuevo obispo José Dammert no solamente efectuó una reforma sino que, además, impulsó notablemente proyectos de desarrollo en favor de los campesinos. Sin embargo, el ejemplo que más llamó la atención fue el de la arquidiócesis de Cusco. Desde 1956 el Arzobispo Carlos María Jurgens había iniciado un discreto proceso de enajenación y venta de tierras de la Iglesia. En abril de 1963 anunció formalmente un plan para vender tierras eclesiásticas a personas necesitadas. Pero no bien la Iglesia comenzó a entregar parcelas a los campesinos cuando descubrió que su iniciativa provocaba reacciones adversas de parte de muchas comunidades indígenas. En distintas cartas de protesta los dirigentes campesinos señalaron que la Iglesia había incluido dentro de la "reforma" la "tierra de los Santos" que pertenecía a las comunidades. De todas maneras, la acción de la Iglesia, realizada apresuradamente para evitar la expropiación de esas tierras ante la inminente reforma agraria estatal, de hecho fue bastante limitada. Entre 1963 y 1972 sólo entregó aproximadamente unas 1,136 hectáreas. (24)

---

23) Ver *El Amigo del Clero*, junio, julio y agosto de 1961, págs. 563-579, y las ponencias de la Segunda Semana en *Segunda Semana Social del Perú: La propiedad*, publicada por el Comité permanente de las semanas sociales del Perú (Lima, 1962).

24) Sobre la reforma agraria eclesiástica en Cusco, ver Gustavo Benza, "Las Tierras de los Santos de las comunidades indígenas cusqueñas y los cambios sociales en la región, 1890-1965 ' (Lima: Pontificia Universidad Católica, tesis de Bachiller, 1983) págs. 71-81.

Las elecciones de 1962 y 1963

En dos distintas cartas colectivas, "Los católicos y la política", publicada en octubre de 1961, y "Sobre la actividad social y política en la hora presente", en mayo de 1963, el episcopado se ocupó más ampliamente del tema de la política. El trasfondo de las dos cartas fueron las elecciones presidenciales que se realizaron en 1962 y 1963. En 1962 Haya de la Torre, Fernando Belaúnde y Manuel Odría entablaron la competencia por el poder, pero en medio de las acusaciones de fraude electoral, alentadas por el antiaprismo, los militares hicieron abortar el proceso electoral y tomaron el poder. Tras un año bajo una junta militar presidida al comienzo por el General Ricardo Pérez Godoy, se convocó a nuevas elecciones en 1963. Se presentaron los mismos tres candidatos y el ganador resultó ser Fernando Belaúnde Terry, con el apoyo de los demócratas cristianos y algunos sectores de la Izquierda. La Izquierda se unificó en el Frente de Liberación Nacional con el General César Pando Egúsquiza como su candidato. Llamó la atención el candidato para la vicepresidencia, el sacerdote diocesano Salomón Bolo Hidalgo. El "Cura Bolo", aunque fue suspendido del ejercicio del sacerdocio por sus actividades políticas, se presentó en las asambleas del Frente, con sotana, e invocó los nombres de Marx y Cristo. (25)

En las dos cartas los obispos enfatizaban el fin positivo de la política: servicio al bien común. Al mismo tiempo advertían contra el laicismo y las tendencias totalitarias de ciertos partidos. Aunque no se hizo ninguna alusión directa, era evidente que las advertencias se referían al Partido Aprista. Sin embargo, lo más importante de las dos cartas era su llamado en favor de una nueva "mentalidad social" y la necesidad de efectuar grandes cambios sociales. Los obispos condenaron la concentración del poder económico en manos de unos pocos y respaldaron explícitamente una reforma agraria. (26)

---

25) Ver las dos obras de Salomón Bolo. *Cristianismo y liberación nacional* (Lima, 1962) y *Cristianismo y marxismo: ¿son compatibles?* (Lima, 1973). En la primera aprueba el apoyo de los comunistas a favor de su movimiento y en la segunda repudia al comunismo.

26) Pontificia Universidad Católica, *Política: deber cristiano* (Lima: Ediciones Librería Studium, 1963), págs. 113-115; 119.

Al Concilio Vaticano II, que se realizó entre 1962 y 1965, asistieron cerca de 600 obispos latinoamericanos. El propio Cardenal Landázuri integró la Comisión Conciliar de Religiosos y posteriormente fue designado por el Papa Paulo VI como vicepresidente de la Comisión Post-Conciliar de Religiosos. No hay duda de que el concilio ecuménico convocado por el Papa Juan XXIII constituye uno de los hitos más dramáticos en toda la historia del catolicismo, comparable por su magnitud e impacto a los grandes concilios de los primeros siglos de la Iglesia y al Concilio de Trento en el siglo XVI. Sin embargo, el Concilio en sí no tuvo un impacto tan notable en América Latina, como en Europa o los Estados Unidos. En gran parte, el Concilio fue dominado por europeos, entre obispos y teólogos, que se dirigieron a problemas más específicos de su medio. No obstante, el Concilio fue importante para la Iglesia latinoamericana por otra razón. tendió a fortalecer el sentido de unión e identidad común entre los obispos latinoamericanos que llegaron a conocerse mejor durante las sesiones del Concilio. En este sentido, el Concilio intensificó la labor del CELAM y preparó el ambiente para la Asamblea Episcopal de Medellín realizada en 1968.

El documento clave del Vaticano II fue el tratado sobre la Iglesia, *Gaudium et Spes.* Basándose en metáforas bíblico-pastorales, el documento describe a la Iglesia como el "Pueblo de Dios" al servicio de la Humanidad en busca de su destino. Así, se enfocó la historia de la Iglesia como un proceso dinámico y abierto a nuevas posibilidades y experiencias. Esta nueva manera de concebir la Iglesia motivó a muchos obispos a fomentar nuevos experimentos y a ensayar nuevos métodos pastorales en sus respectivas diócesis.

La Misión Conciliar de Lima, 1967

En febrero de 1962 se organizó en Lima la Primera Semana Pastoral, con la asistencia de unos 100 sacerdotes. El promotor principal fue el Obispo Dammert y los organizadores eran Jorge Alvarez Calderón y el canónigo-sociólogo Fernando Boulard. El año siguiente se realizó una Segunda Semana a la que asistieron unos 200 sacerdotes provenientes de 20 distintas diócesis. (27) Los temas centrales de las semanas reflejaron, en general, los gran-

---

27) *El Amigo del Clero*, enero de 1963, págs. 14-19.

des temas del Concilio. Así, en la tercera semana, realizada en 1964, se trató el tema de la renovación litúrgica. En 1965 el Instituto Pastoral Latinoamericano del CELAM organizó distintos encuentros pastorales para sacerdotes y religiosas en Arequipa y Cajamarca. Mediante estos y otros encuentros las ideas medulares del Concilio comenzaron a llegar al nivel de los operarios ordinarios de la Iglesia: los sacerdotes, los religiosos y las religiosas.

El momento cumbre de este proceso de difusión del Concilio fue la Misión Conciliar de Lima en 1967. Bajo la dirección del padre dominico Vicente Guerrero se puso en marcha un ambicioso proyecto para hacer conocer el Concilio a nivel de los fieles. Entre junio y octubre de ese año se realizó un estudio acerca de la realidad social-religiosa de la arquídiócesis de Lima. Entre otros resultados del estudio se llegó a afirmar que sólo un poco más del 25o/o de los católicos que estaban obligados a asistir a la Misa dominical cumplía con esa obligación en una forma regular. (28) Pero el estudio fue, también, un pretexto para que la Iglesia estableciera contacto con miles de personas esparcidas por las 117 parroquias existentes y que no tenían sino una relación mínima con la Iglesia. Para ayudar en el proyecto fueron invitados al Perú unos 119 sacerdotes españoles que se juntaron a otros 250 sacerdotes que estaban ya en él. (29) Además, unas 400 religiosas dejaron sus colegios y conventos para colaborar en el proyecto. (30) Este pequeño ejército eclesiástico se dedicó a visitar casas, sobre todo en las barriadas, y a dar charlas en las parroquias para explicar el significado del Concilio. La Misión Conciliar de 1967 reforzó mucho la labor de la "Misión de Lima" de 1957 que había establecido los cimientos de la Iglesia en las barriadas. La Misión Conciliar adoleció, no obstante, de ciertos defectos, sobre todo porque se parecía a las misiones populares de otra época, en la Sierra, que buscaban revitalizar la fe de los pueblos mediante visitas relámpago, pero sin ningún tipo de seguimiento constante para ayudar a los fieles a profundizar lo aprendido. Además, muchos de los misioneros extranjeros recién habían llegado al Perú y apenas conocían las costumbres locales.

---

28) Arzobispado de Lima, *Informe de pastoral y sociología: Misión Conciliar de Lima, 1967* (Lima, 1967), pág. 40.

29) *El Amigo del Clero*, mayo-junio de 1967, págs. 285-289.

30) *Iglesia en el Perú*, No. 30 (junio de 1975), pág. 6.

Dammert en Cajamarca

Si bien las reformas conciliares llamaron la atención más en Lima por ser el centro de gravitación de la Iglesia peruana, en cambio el mejor ejemplo en conjunto de la implementación de los decretos y del espíritu del Concilio fue la diócesis de Cajamarca. José Dammert Bellido, nacido en el seno de una familia limeña acomodada, antiguo militante de la Acción Católica y catedrático en la Universidad Católica, no parecía el hombre más idóneo para administrar una diócesis en la Sierra norteña del Perú, muy remota de las corrientes intelectuales y culturales del país. Sin embargo, después de un breve tiempo como obispo auxiliar de Lima, Dammert aceptó el reto, y en pocos años transformó la que fue una diócesis típica de la Sierra, de poca vida, y aferrada a sus costumbres, en un modelo de la nueva Iglesia postconciliar. Se puso en marcha un plan de conjunto para la re-orientación de los sacerdotes, religiosos y laicos en toda la diócesis. Sobre todo, se enfatizó la promoción de los catequistas rurales, que prácticamente se convirtieron en "diáconos" laicos: prepararon paraliturgias en los pueblos, administraron el sacramento del bautismo, y, en general, asumieron la responsabilidad de la formación religiosa de la comunidad.

Además, el obispo promovió muchos proyectos de desarrollo: cooperativas de crédito, viviendas y clínicas. En 1964 el Instituto de Educación Rural, que tenía otros centros en el resto del país, encontró en la diócesis de Cajamarca un lugar especialmente propicio para sus fines. El Instituto, a invitación del obispo, estableció su centro en el propio Seminario y comenzó a ofrecer cursillos de capacitación a los campesinos. Después de Medellín el Instituto puso más énfasis en el fomento de una mentalidad comunitaria y en la formación de dirigentes campesinos. (31)

Al mismo tiempo, se cuestionó las estructuras de la Iglesia tradicional rural, sobre todo los abusos de la explotación en las fiestas y otras formas de dominación socio-religiosa en el campo. Estas medidas reformistas suscitaron la hostilidad de los más diversos grupos: primero, los terratenientes y ciertos eclesiásticos que se oponían a la entrega de la tierra a los campesinos, y luego, en la década del 70, el SINAMOS que intentó reorganizar las comunidades

---

31) Ver la tesis doctoral de James N. Steidel, "Renewal in the Latin American Church: A Study of the Peruvian Dioceses of Cajamarca and Ica" (University of Southern California, 1975), págs. 223-259.

para poder controlarlas mejor. SINAMOS culpó a la Iglesia por la falta de receptividad de parte de los campesinos. Irónicamente, tenía algo de razón: mediante el Instituto de Educación Rural y los cursillos para la formación de los catequistas, la Iglesia había colaborado activamente en el proceso de concientizar política y socialmente al campesinado en la región. Hacia fines de los años 60, otras diócesis, sobre todo las que conforman el "Sur Andino", también pusieron en marcha una serie de iniciativas para la renovación de sus respectivos programas pastorales. En esto, siguieron un curso ya trazado anteriormente en Cajamarca.

El Movimiento Familiar Cristiano y los Cursillos de Cristiandad

En realidad, estos dos movimientos fueron cronológicamente "pre" conciliares, pero llegaron a su apogeo en los años del Concilio. En muchos sentidos también tipificaron la mentalidad del Concilio, que tanto insistía en la promoción y la participación de los laicos en la Iglesia. El Movimiento Familiar Cristiano se remonta a los años 40 en Francia y los Estados Unidos, y se fundó en el Perú en 1953 a raíz del encuentro de la Acción Católica en Chimbote. Se extendió pronto a otras ciudades: a Arequipa en 1959 y a Puno y Cusco en 1960. En los años 60 sólo en Lima había más de 400 familias que conformaron unos 60 equipos para dirigir a otras parejas. (32) En esencia, el MFC buscaba fortalecer los lazos matrimoniales, fomentar el diálogo entre padres e hijos y desde luego ayudar a la familia a profundizar su fe cristiana. El movimiento tuvo una influencia grande en muchas familias de la clase media y fue el motivo por el que muchos esposos retornaran a la práctica de la religión.

Los Cursillos de Cristiandad, en cambio, se orientaban no tanto hacia la familia en general, sino concretamente hacia los hombres. Los cursillos, que nacieron en Mallorca en 1949, tuvieron como finalidad renovar la fe de los hombres mediante una experiencia intensiva del cristianismo en un retiro que se vale de algunas de las técnicas de la dinámica de grupos. El movimiento cursillista llegó al Perú en 1958 y su primer centro de irradiación fue Arequipa, pero igual que el MFC pronto se extendió a todas partes del país. En 1964 se celebró la Primera Asamblea Plenaria de los Cursillos en Trujillo. Asistieron más de 500 cursillistas. (33) En los primeros años los cursillos fueron cri-

32) *Boletín del Arzobispado de Lima*, junio de 1979, págs. 107-108.

33) *Primera Asamblea Plenaria de Cursillistas*, (1º de noviembre de 1964) Centro Bartolomé de las Casas, Documento No. 199.

ticados porque se basaban en un efecto sicológico de "choque" que no llevaba necesariamente a un compromiso más profundo de fe. No obstante, los cursillos tuvieron un impacto considerable e inclusive llegaron a incidir en la política: algunos de los oficiales que tomaron el poder en 1968 eran cursillistas.

Tanto el MFC como el movimiento cursillista tuvieron su impacto principal entre las clases medidas urbanas. En este sentido no lograron superar cierto clasismo que fuera característico de la Acción Católica. Por otra parte, sin embargo, representaron un avance sobre la Acción Católica porque se liberaron de un enfoque puramente intelectual y abarcaron a los sentimientos y lazos afectivos que forman una parte importante del compromiso religioso y matrimonial.

El Clero extranjero

La Iglesia peruana no habría podido llevar a cabo muchos de los cambios, ni mantener una presencia significativa entre las clases populares, sobre todo después de la explosión demográfica en marcha desde el año 1940, si no hubiera sido por la colaboración de numerosos misioneros y misioneras extranjeros de Europa y América del Norte en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. En todos los pueblos jóvenes y en muchas partes del campo, particularmente en el Sur Andino, la mayor parte del personal religioso de la Iglesia está conformada por estos nuevos misioneros. Ha sido, sobre todo, debido a su presencia y labor que la nueva mentalidad social de la Iglesia, así como las reformas del Concilio Vaticano II han llegado a los grupos de cristianos que se encuentran en los medios populares del Perú.

Esta nueva ola misional significó un incremento notable en el número del clero y en las congregaciones de religiosas. Solamente entre órdenes, congregaciones y asociaciones de sacerdotes, desde 1940 llegaron en total 42 nuevos grupos, y de esta suma 25 lo hicieron a partir de 1960. (34) Hubo una serie de factores que se combinaron para producir este fenómeno: en primer lugar, ciertas Iglesias, especialmente las de los Estados Unidos, Canadá e Irlanda, habían llegado a su "mayoría de edad" y gozaban de una bonanza de vo-

---

34) Estas cifras se deducen de una comparación entre los distintos anuarios de la Iglesia. Ver el *Anuario eclesiástico del Perú* para los años 1947, 1959, 1969 y el *Directorio eclesiástico del Perú, 1984.*

caciones; en segundo lugar, China y otras partes del Oriente se habían cerrado a los misioneros extranjeros a consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y la toma del poder por los comunistas; y, en tercer lugar, los Papas Pío XII y Juan XXIII hicieron repetidos llamados para que las Iglesias establecidas del Primer Mundo enviaran personal a América Latina a la luz de la crisis de la creciente escasez de vocaciones sacerdotales.

En distintos mensajes el Papa Pío XII y posteriormente, en una forma más insistente, Juan XXIII, formularon llamados para que los católicos de Europa y América del Norte asumieran una responsabilidad especial con respecto a la Iglesia latinoamericana. Los llamados de los papas vinieron justamente en un período de plena recuperación económica en Europa occidental y de una prosperidad sin precedentes en los Estados Unidos. En ambos lados del Atlántico las invocaciones papales tuvieron gran resonancia, de modo que la empresa de enviar misioneros a América Latina sirvió como canal de expresión del idealismo de muchos católicos y, al mismo tiempo, adquirió los rasgos de una nueva cruzada religiosa.

La creencia de que participaban en una cruzada fue especialmente característica de los misioneros de América del Norte. En 1961 Mons. Agostino Casaroli, el futuro Cardenal-Secretario de Estado de la Iglesia, habló en nombre del Papa Juan XXIII en la Universidad de Notre Dame y pidió la colaboración de los católicos de los Estados Unidos para enfrentar la grave crisis en que se encontraba la Iglesia latinoamericana. Concretamente, formuló un llamado para que cada comunidad religiosa enviara 10o/o de su personal a América Latina: (35) El Cardenal Richard Cushing de Boston se hizo un promotor entusiasta de este llamado y escogió al Perú como el país predilecto para cumplir con el mandato papal. En Washington el Padre John Considine de los Padres de Maryknoll, director de la Oficina de los obispos norteamericanos para Asuntos Latinoamericanos, convirtió el llamado de Casaroli en una campaña publicitaria entre todas las órdenes y congregaciones de los Estados Unidos. Por su parte, el Nuncio Apostólico en el Perú, Rómulo Carboni, se hizo un apóstol de la causa para atraer a personal religioso hacia el Perú. Debido, en gran parte, a los esfuerzos de Cushing y Carboni, respaldados plenamente por Roma y la Iglesia peruana, el Perú recibió un número excepcional de sacerdotes y religiosas norteamericanos. En los años 60, que constituyen el apo-

35) Gerald M. Costello, *Mission to Latin America* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979), pág. 46.

geo de la presencia norteamericana en la Iglesia latinoamericana, cerca de 68o/o de todos los sacerdotes diocesanos estadounidenses en América Latina se encontraba en el Perú. (36)

Saltan a la vista tres rasgos comunes que caracterizan a la mayor parte de estos nuevos refuerzos para la Iglesia peruana. Primero, casi todos pertenecían a órdenes o congregaciones religiosas. Algunos eran más bien miembros de asociaciones de sacerdotes diocesanos enviados por ciertos obispos a título personal. En este caso no eran estrictamente "religiosos". No obstante, mostraban algunos de los signos externos de una congregación religiosa porque compartían una identidad misionera común que, a la vez, sirvió para forjar lazos especiales de unión entre ellos. En segundo lugar, aunque el grupo más grande entre el clero extranjero sigue siendo el español (de un total de aproximadamente 982 sacerdotes religiosos extranjeros en 1984, unos 451 eran de origen español, no obstante, se destaca la presencia de misioneros de habla inglesa, entre irlandeses, canadienses y norteamericanos. Después del clero español el grupo de extranjeros religiosos más grande (incluyendo a ciertas asociaciones tales como los Padres de Maryknoll y de Santiago Apóstol) son los norteamericanos, seguidos por los italianos, irlandeses, canadienses, franceses y alemanes. Después de estos grupos grandes, hay una gran variedad de otras nacionalidades que cuentan con pocos misioneros: de 2 a 15. Figuran entre ellos: mexicanos, malteses, ingleses, polacos, suizos, yugoslavos, australianos, holandeses, belgas, etc. (37).

En tercer lugar, la inmensa mayoría de estos nuevos refuerzos comparte la nueva mentalidad social que se identifica estrechamente con su vocación misionera. Casi todos vinieron de América del Norte o de las partes más desarrolladas de Europa y aceptaron como premisa de su labor en América Latina la necesidad de fomentar el desarrollo social. Al principio, muchos de ellos concebían su misión como una especie de lucha anticomunista. Pero sobre todo después de los años 60 éstos mismos cuestionaron ciertos esquemas pre-

---

36) *Ibíd.*, pág. 55.

37) Estas cifras acerca del número de sacerdotes según el país de origen representan sólo un cálculo aproximado a base de los datos del *Directorio eclesiástico del Perú, 1984.* Ver un estudio para el año 1970 de Mons. Augusto Beuzeville, "Estadística de la realidad del clero en el Perú" en *Libro anual de la Facultad de Teología Pontificia y Civil* (Lima, 1971), pág. 116.

concebidos y a veces ingenuos acerca de la realidad latinoamericana y comenzaron a percibir la necesidad de realizar cambios estructurales a nivel de todo el país.

En general, en reconocimiento a la situación peculiar de América Latina, que ya había sido evangelizada desde el siglo XVI, los sacerdotes, hermanos y religiosas extranjeros prefirieron no usar la palabra "misionero" que encerraba en sí cierta connotación de superioridad con respecto a la Iglesia latinoamericana. Por eso, se concibieron a sí mismos sencillamente como "colaboradores" o "ayudantes". Por su parte, la Iglesia peruana los destinó a las partes más necesitadas: las barriadas, el Altiplano y la Selva. En algunos casos, los extranjeros eran miembros de una de las grandes órdenes ya existentes en el Perú, tales como los Jesuitas o los Franciscanos. Los cuatro grupos principales nuevos que han venido al Perú desde poco antes de la Segunda Guerra Mundial son los Combonianos, los Maryknoll, los Columbanos y los de Santiago Apóstol. Estos cuatro grupos, en particular, comparten ciertos rasgos comunes que permiten hacer un perfil de conjunto de la mayoría de los demás.

Los Combonianos, 1938

Fundados en 1867 por Daniel Comboni en Verona, Italia, para las misiones en Africa Central, los "Combonianos" se dividieron en dos grupos en 1923, italianos y alemanes, como consecuencia de la Primera Guerra Mundial. Por eso, los Combonianos llegaron al Perú en dos distintas épocas, los alemanes en 1938 y los italianos en 1966. En 1979 los dos grupos alcanzaron su plena reunificación dentro de la congregación a nivel mundial. Los tres primeros Combonianos que llegaron al Perú en 1938 vinieron a invitación de Mons. Berroa de Huánuco para trabajar en Pozuzo. (38) Después de la guerra, los Combonianos asumieron también la dirección del Seminario de Huánuco. En 1958, en reconocimiento de su notable actividad pastoral en distintas parroquias en la Sierra central, Tarma fue convertida en una Prelatura y encargada a los Padres Combonianos. El primer obispo fue Antonio Kühner. En 1951 llegó al Perú Lorenzo Unfried, de la misma congregación. Después de servir algunos años como obispo auxiliar de Arequipa, Unfried

---

38) Centro de Animación Misionera, *Misioneros combonianos, 40 años en el Perú, 1938-1978* (Lima, 1978). Entrevista con el P. Romeo Ballán, MCCJ, director de *Misión sin fronteras*, 2 de abril de 1985.

fue nombrado obispo de Tarma en 1980. A su vez, Kühner fue trasladado a la sede episcopal de Huánuco.

En 1954 los Combonianos fundaron la parroquia de San Pío X en Mirones, Lima, y en 1970 la de los Doce Apóstoles en Chorrillos. En 1966 llegaron los Combonianos italianos que, por su parte, se establecieron en Yanahuanca y Cerro de Pasco. En 1979, la congregación, ya reunificada, fundó la revista *Esquila misional* que cambió de nombre en 1983 a *Misión sin fronteras.* En 1985 los Padres Combonianos contaban con 45 sacerdotes y 2 obispos en el Perú. La congregación comboniana es estrictamente misionera, es decir, sólo acepta a candidatos que en principio se comprometen a salir fuera de su país de origen. En 1985 la congregación contaba en el Perú con unos 30 estudiantes, casi todos peruanos.

Los Maryknoll, 1943

La venida de los Maryknoll al Perú se debe a una combinación de dos factores: en primer lugar, la apremiante escasez de sacerdotes en el Altiplano, y, en segundo lugar, a las condiciones impuestas por la guerra en el Pacífico. En 1943 la diócesis de Puno tenía 55 parroquias, pero tan sólo 28 sacerdotes. Aprovechando la visita del Superior General de los Maryknoll, James Walsh, en 1942, el obispo de Puno Salvador Herrera invitó a su diócesis a los Maryknoll y en 1943 llegaron a Puno 5 padres de esa congregación. (39) Fundada en 1911 con el nombre de "Sociedad Norteamericana para las Misiones Extranjeras", es más conocida por el lugar donde se estableció su casa central en el Estado de Nueva York: "Maryknoll". El objetivo principal de Maryknoll fue enviar misioneros al Oriente y particularmente a China. Este último hecho explica por qué los primeros Padres de Maryknoll en Lima se dedicaron a trabajar entre la colonia china.

En Puno los Maryknoll tomaron a su cargo varias parroquias y en 1944 asumieron también la dirección del Seminario de San Ambrosio. El primer Rector fue Eduardo Fedders, que posteriormente fue nombrado superior de los Maryknoll en el Perú. En 1957 fue nombrado prelado de la Prelatura Nullius de Chucuito y Huancané y en 1963 fue ordenado obispo de la misma

---

39) Roberto Kearns, M.M., *Maryknoll Fathers in Peru*, Vol. I (1943-1953), págs. 11-12.

prelatura con residencia en Juli. Falleció en 1973. (40)

En 1945 los Maryknoll establecieron una casa permanente en Lima y otra en Arequipa como lugares de descanso para su personal que labora en el Altiplano. Debido en parte a instancias de María Rosario Araoz, en 1950, fundaron la parroquia de Santa Rosa en el distrito de Lince, Lima, y en 1952 inauguraron una escuela parroquial bajo la dirección de las Madres de Maryknoll. El párroco, Juan Lawler, que llegó a gozar de gran popularidad, simbolizó la presencia Maryknoll en Lima. Convirtió la parroquia en un modelo de la modernidad y creó un alto grado de colaboración entre sacerdotes, religiosas y laicos.

En el Altiplano los Maryknoll se distinguieron por su "know how" norteamericano y por la aplicación de nuevos métodos pastorales. Sobre todo Daniel McLellan con sus cooperativas de crédito y Roberto Kearns, fundador de las Escuelas Radiofónicas "Onda Azul" ejemplarizaron estas cualidades. Después de su primer experimento en Puno en 1955, McLellan estableció una oficina central en Lima para asesorar la fundación de otras cooperativas en el resto del país. En 1961 el P. Kearns fundó la primera escuela radiofónica en Puno, que con el tiempo se convirtió en una red de escuelas radiofónicas por todo el Altiplano que transmitían en quechua y aymara a unos 20,000 campesinos. (41) En 1969, Kearns fue hecho director del Consejo Nacional de los Medios de Comunicación Social, creado por el episcopado. En 1970 el Gobierno peruano le reconoció oficialmente sus méritos en la ardua labor de restablecer las comunicaciones en el Callejón de Huaylas, luego del desastre de ese año.

También en Lima los Maryknoll mostraron una impresionante aptitud organizativa. Entre 1962 y 1974 el P. William McCarthy, uno de los fundadores de Maryknoll en el Perú, fue director de Cáritas, y en ese puesto se convirtió en el hombre de enlace entre muchos programas de asistencia y la Iglesia en los pueblos jóvenes. En 1962 el P. Joseph Michenfelder, con formación periodística, estableció el Centro Informativo Católico, y en 1964 asumió la dirección de *Noticias Aliadas*, resumen semanal de noticias católicas de toda

---

40) Sobre el Obispo Fedders ver *Iglesia en el Perú*, No. 10 (abril de 1973), pág. 14.

41) Kearns, *Maryknoll Fathers in Peru*, Vol. 3 (1960-1964), págs. 124-133; Vol. 4 (1965-1977) págs. 579-586).

América Latina. Además, en 1956 los Maryknoll fundaron otra parroquia en Lima, Nuestra Señora de Guadalupe, en La Victoria. En 1975 entregaron la parroquia al clero diocesano. Siguiendo el ritmo de los tiempos fundaron también, en 1960, una parroquia en las barriadas: El Niño Jesús en Ciudad de Dios. Después de muchos años como párroco de Nuestra Señora de Guadalupe, el P. Tomás Garrity fundó en 1978 la Asociación Peruana de Misioneros con el propósito de fortalecer las partes más necesitadas de la Iglesia con refuerzos laicales del propio país.

Tal vez mejor que cualquier otro grupo, los Maryknoll, con sus altibajos, sus aciertos y sus defectos, tipifican la presencia norteamericana en la Iglesia peruana. En los primeros años desplegaron una energía vital y una capacidad creativa que fueron motivos de admiración de parte de muchos peruanos y amigos en el extranjero. Las parroquias que ellos fundaron, con sus cooperativas y postas sanitarias, eran modelos de eficacia y organización. Sus colegios reprodujeron lo mejor de la enseñanza norteamericana. Cuando en los años 60 llegaron otros misioneros norteamericanos en respuesta a los llamados papales, los Maryknoll ya eran ampliamente conocidos en el Perú. No pudieron, sin embargo,escapar a los efectos de una doble crisis que afectó a casi todos los grupos de extranjeros en América Latina: primero, la crisis generada por el Concilio Vaticano II, y segundo, la crisis de una creciente frustración ante la ausencia de resultados más visibles en su labor. El caso más concreto de esta frustración fue el Seminario Menor de Puno. Durante lo 25 años que el Seminario funcionó bajo los Maryknoll, pasaron por sus aulas cerca de 800 jóvenes. Pero en todo ese período sólo 12 llegaron a ser ordenados sacerdotes, y de ese número, la mitad abandonó posteriormente el sacerdocio. Desilusionados por estos resultados, los Maryknoll decidieron en 1969 cerrar el Seminario. (42)

Este fracaso y algunos otros problemas llevaron a los Maryknoll a cuestionar su presencia en el Perú, así como todos sus planes pastorales. Llegaron a la conclusión de haber sido víctimas de muchos esquemas preconcebidos, inspirados en su experiencia de la Iglesia norteamericana, y que habían aplicado con celo un tanto precipitado a la realidad peruana. En medio de este cuestionamiento surgió la otra crisis, la del Concilio, que llevó a muchos sacerdotes a cuestionar su propia vocación. A mediados de los años 60 había

---

42) William J. McIntire, M.M., "Maryknoll and Peruvian Education", *Catholic Mind* (noviembre de 1972), pág. 50.

en el Perú cerca de 70 padres y hermanos de Maryknoll. Pero entre 1965 y 1976 unos 35 padres decidieron dejar el sacerdocio, entre ellos Daniel Mc-Lellan. (43) Una vez superadas estas crisis, los Maryknoll, en los años 70 y 80 siguieron con sus distintas obras, con un personal más reducido –en la actualidad hay cerca de 36– pero a la vez con una visión más madura de su misión en el Perú.

Los Columbanos, 1952

La Sociedad Misionera de San Columbano se fundó en 1918 en Irlanda con el fin específico de enviar misioneros a China y a otras partes del Oriente. Igual que la Sociedad de Maryknoll, es una asociación de sacerdotes seculares. Aunque su base principal es Irlanda, de hecho, muchos de sus miembros vienen de otras tierras de habla inglesa: Australia, Nueva Zelandia y los Estados Unidos. La decisión de enviar personal al Perú fue motivada en gran parte por la imposibilidad de enviar más misioneros a China en los años de la postguerra. En 1951 el Arzobispado de Lima invitó a los Columbanos a hacerse cargo de un territorio semiurbano inmenso que actualmente comprende los distritos de San Martín de Porras, Independencia y Naranjal. En 1952 llegaron los 3 primeros Columbanos, que en 1956 habían aumentado a 5, todos irlandeses. (44)

Los Columbanos han sido prácticamente testigos del nacimiento y crecimiento de las zonas marginadas que les fueron confiadas. En 1982, en todo el territorio bajo su cuidado habían fundado 14 parroquias con 3 colegios parroquiales para la Media y 52 colegios para la Primaria. Los Padres Columbanos también sufrieron el impacto del Vaticano II. En los años 60 había unos 50 Columbanos y asociados en el Perú. En 1982, había sólo 32. A raíz de sus experiencias, igual que los Padres de Maryknoll, también han hecho muchos cambios y reajustes. En los primeros años un Columbano recién ordenado iba directamente a las misiones después de una formación tradicional en el Seminario. Después del Concilio, en cambio, se impusieron muchas reformas, tales como la obligación de pasar dos años en las misiones como parte de la formación. Además, casi todos los que llegan al Perú se dedican 6 me-

---

43) Kearns, Vol. 4, págs. 34-35.

44) Entrevista al P. Michael Fitzgerald, fundador de los Columbanos en el Perú, Lima, 17 de diciembre de 1982.

ses al estudio del castellano en la Escuela de Idiomas de los Padres de Maryknoll en Cochabamba antes de comenzar a trabajar.

Igual que los Maryknoll, los Columbanos no aceptan vocaciones nativas para su propia sociedad; más bien, orientan a los jóvenes con vocación hacia el clero diocesano para fortalecer la Iglesia local. Económicamente, los Columbanos reciben la mayor parte de su apoyo de las colectas para las misiones en Irlanda y en ciertas otras diócesis de habla inglesa, especialmente Sydney, Australia. Sin embargo, algunas de las parroquias más antiguas en el área pastoral bajo su responsabilidad prácticamente ya son autosuficientes. Se sostienen a base de las limosnas de los fieles u otros recursos tales como kermeses y 'bingos'. La principal autocrítica que los Columbanos hacen de su labor en el Perú es su concentración casi exclusiva en Lima. Como consecuencia de este hecho muchos de los recién llegados carecen de una visión más completa de la realidad peruana. Por otra parte, esta misma concentración les ha permitido poner en vigencia un plan pastoral de conjunto coherente y bien coordinado.

Santiago Apóstol, 1958

Igual que los Padres de Maryknoll y de San Columbano, los Padres de Santiago Apóstol son sacerdotes seculares. Pero a diferencia de aquellos, la Sociedad de Santiago Apóstol fue fundada por un solo obispo a base de sacerdotes de su propia diócesis: el Cardenal Cushing de Boston. Richard Cushing, sobre todo, personifica la generosidad y, a la vez, la impetuosidad de la Iglesia Católica de América del Norte. Fue encarnación viva de la transición de una Iglesia inmigrante hacia una Iglesia establecida que ha llegado a gozar de considerable poder económico e influencia política. Nació en un medio pobre de Boston pero llegó a ser amigo y consejero de la familia de los Kennedy. La arquidiócesis de Boston que él gobernó contaba con unos 2,623 sacerdotes y 5,370 religiosas: es decir, más sacerdotes y más religiosas que en todo el Perú. Cuando el Papa Juan XXIII hizo su invocación para que la Iglesia de América del Norte enviara personal a América Latina, Cushing se convirtió en un portavoz entusiasta del llamado, no solamente en Boston sino a nivel de toda la Iglesia norteamericana. La idea de crear una asociación de sacerdotes diocesanos para trabajar en América Latina fue inspirada, en gran parte, por un sacerdote de la diócesis de Portland, Oregon, Frank Kennard, que había trabajado algún tiempo en Abancay. (45) En

45) Costello, págs. 36-37.

1958 Cushing fundó formalmente la Sociedad de Santiago Apóstol y el primer grupo de enviados llegó al Perú en 1959.

Los primeros centros escogidos para trabajar fueron Apurímac, Abancay y Andahuaylas. Al mismo tiempo fundaron la parroquia de San Ricardo en La Victoria, Lima, cuyo párroco José Martin se convirtió en una figura ampliamente conocida por su labor pastoral en el área. Una de las obras más importantes de Santiago Apóstol fue la Escuela de Idiomas en Barranco. En el comienzo los voluntarios de la Sociedad fueron enviados a la Escuela de Idiomas de los Padres de Maryknoll en Cochabamba. Pero en 1962 fundaron su propia escuela en Cieneguilla. En 1967 bajo la dirección del P. Jerry Pashby la escuela se trasladó a Barranco. Durante años la escuela de Barranco fue un centro de iniciación en el idioma castellano y la cultura peruana no solamente para los Padres de Santiago Apóstol sino también para centenares de hombres y mujeres de otras congregaciones y asociaciones religiosas. Fue, juntamente con el centro de Iván Illich en Cuernavaca, el de los Maryknoll en Cochabamba y la Universidad de Ponce en Puerto Rico, uno de los centros más importantes para la formación de personal extranjero destinado a trabajar en América Latina. Se cerró en 1977 a consecuencia de la disminución en el número de los Padres de Santiago Apóstol que venían al Perú. (46)

Después de años de experiencia en el Perú los fundadores de la misión de Santiago Apóstol decidieron separarse de la arquidiócesis de Boston y constituirse como una sociedad independiente. Entre otros motivos esta decisión se basó en el deseo de asegurar su permanencia como una entidad misionera y evitar ciertas inconveniencias que existían mientras dependían de Boston, tales como la obligación de reincorporarse a la arquidiócesis después de sólo 5 años en el Perú. (47) No obstante, la Sociedad sigue manteniendo fuertes lazos con Boston, aunque un porcentaje significativo de los 36 sacerdotes que trabajaban en el Perú en 1982 provenía de otras diócesis de los Estados Unidos o de ciertas diócesis de Inglaterra, Australia y Nueva Zelandia. La Sociedad mantiene unas 12 parroquias en el Perú: en Apurímac, Chimbote y Lima. Como consecuencia de su separación de Boston, los Padres de Santiago Apóstol dependen directamente del obispo en cada lugar donde trabajan.

---

46) Entrevista al P. Jerry Pashby, Lima, 16 de diciembre de 1982.

47) Entrevista al P. José Martin, fundador de los Padres de Santiago Apóstol en el Perú, Lima, 4 de diciembre de 1982.

Concentración por regiones

Además de los grupos mayores de extranjeros cabe mencionar a otros que, aunque cuentan con menos personal, se han destacado por una contribución especial o por su presencia significativa en un lugar determinado. Siguiendo una práctica ya establecida en la Selva, la Iglesia buscó resolver el problema de la escasez del clero asignando ciertas regiones o ciertos territorios a los distintos grupos que ingresaron al Perú en este período. Muchas de las "Prelaturas Nullius" comenzaron así como un área de responsabilidad especial encomendada a una congregación u orden determinada. Una "Prelatura Nullius" es una región eclesiástica en vías de ser un obispado, pero que todavía no reúne las condiciones necesarias. La cabeza de una prelatura es un prelado o "administrador apostólico" que con frecuencia goza de los poderes de un obispo pero sin tener el rango oficial de tal. Entre otros ejemplos, los Carmelitas norteamericanos de la Antigua Observancia vinieron al Perú en 1949 y se encargaron de la parroquia de San Antonio en Miraflores. En 1959 asumieron también la responsabilidad de la Prelatura Nullius de Sicuani que había sido separada de la arquidiócesis de Cusco. Los dos primeros prelados fueron Carmelitas de la misma orden y, por coincidencia los dos habían sido, también, párrocos de San Antonio en Miraflores: Nevin Hayes (1959-1970) y Albano Quinn, este último canadiense de nacimiento, (1971-) (48). En otro caso, los Oblatos italianos de San José, que llegaron al Perú en 1952, tomaron a su cargo ciertas parroquias en Lima y Chimbote. En 1958 uno de sus miembros fue nombrado Prelado Nullius de Huari. Su sucesor en 1966 fue Dante Frasnelli, de la misma congregación. En ambos casos, Sicuani y Huari, los Carmelitas y los Oblatos de San José mantienen un compromiso institucional de apoyo a sus respectivas prelaturas.

En los años 50 también llegaron dos grupos de origen español: el Opus Dei y OCSHA. En 1957 Ignacio María de Orbegoso fue nombrado prelado de la Prelatura Nullius de Yauyos que hasta esa fecha había pertenecido a la arquidiócesis de Lima. La "Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei", fundada en España en 1928, contaba con sólo 6 sacerdotes en el Perú en 1959: 4 peruanos y 2 españoles. Posteriormente, en 1968, otros dos miembros del Opus Dei fueron nombrados obispos: Luis Sánchez Moreno, de Yauyos, y Enrique Pelach, de Abancay. Por su parte, Orbegoso fue nombrado

---

48) *Crónica de los Carmelitas del Perú, llamados de la Antigua Observancia* (Lima, 1974)

obispo de Piura. "OCSCHA" (Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana) fue fundada en 1958 por los obispos españoles con el fin de coordinar los esfuerzos para enviar sacerdotes diocesanos a América Latina. Los "cooperadores" de OCSHA fueron repartidos en el comienzo entre Lima, Huánuco y Huacho; posteriormente también fueron a Cajamarca, Lurín, Trujillo y Chimbote. Puesto que los enviados de OCSHA eran diocesanos que se pusieron directamente a disposición del obispo de cada lugar, los sacerdotes de dicha organización no han mantenido mayores lazos institucionales entre sí una vez en el Perú. Muchos de ellos regresaron a España al cumplir el contrato de 5 años que todos contrajeron.

Además han ingresado al Perú muchos otros grupos, "adoptando", cada cual, una obra particular o concentrando sus esfuerzos en un lugar específico. En 1961 los Oblatos canadienses de María Inmaculada, en el Perú desde 1957, fundaron el Centro Jesús Obrero de Comas, Lima, una obra precursora de la educación técnica para adultos en pueblos jóvenes. En 1958 los obispos de Canadá fundaron la Sociedad para Misiones Extranjeras con el fin de unir y organizar los esfuerzos para enviar personal a América Latina. La Sociedad ha concentrado la mayor parte de sus enviados al Perú en Pucallpa.

Entre otros ejemplos, en 1965 los "Padres irlandeses de Santo Toribio", una asociación de la diócesis de Cork fundada específicamente para el Perú, asumieron la dirección de varias parroquias en los pueblos jóvenes de Trujillo. Los Dominicos de Nueva York se establecieron en Chimbote cuando esa ciudad pesquera fue convertida en 1967 en prelatura bajo la administración de Jaime Burke, que también era Dominico norteamericano. También en la década del 60 los Benedictinos de San Meinrad de Indiana, Estados Unidos, fundaron un monasterio en "Los Pinos", Huaraz. Los Agustinos estadounidenses mantienen una importante presencia en Chulucanas. El prelado, Juan McNabb, es de la misma orden y nacionalidad. En 1962 la diócesis de Jefferson City, Missouri, aceptó la responsabilidad de administrar varias parroquias en Ica y en el pueblo minero de Marcona. (49) Estas son sólo algunas de las variantes entre las distintas maneras en que los diferentes grupos del clero extranjero se han establecido en el Perú.

Finalmente, también ha habido muchos grupos de voluntarios laicos. El grupo más conocido fue PAVLA: los Voluntarios del Papa para América

---

49) Steidel, pág. 270.

Latina. Frecuentemente descrita como una especie de "Cuerpo de Paz" católico, PAVLA fue fundada en 1960 por la Comisión Pontificia para América Latina. En la década del 60 envió casi mil jóvenes norteamericanos y norteamericanas a América Latina para trabajar en parroquias, escuelas y postas médicas. PAVLA contaba con un promedio anual de 20 a 30 personas en el Perú. La organización fue disuelta en 1971: un resultado de las críticas de la época al envío masivo y espontáneo de misioneros extranjeros a América Latina.

Balance crítico

Entre la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la década del 70 varios centenares de sacerdotes, religiosos y religiosas extranjeros se incorporaron a la Iglesia peruana. De hecho, la gran mayoría vino en los años 60 en respuesta a los distintos llamados de los papas en favor de América Latina. El instinto fundamental que motivó a estos hombres y mujeres, casi todos de la clase media y muchos de ellos con formación universitaria, fue el idealismo, una nota característica de la vocación misionera de todos los tiempos. Existían, sin embargo, condiciones y circunstancias especiales de la época que propiciaron ciertas actitudes de triunfalismo y paternalismo. Aún más, muchos de los misioneros eran ignorantes de las grandes realidades sociales y políticas de América latina. Casi todos vinieron en el contexto de la Guerra Fría, que llegó a su momento dramático con el enfrentamiento del Presidente Kennedy con el poder soviético en Cuba en 1962. Por eso, el llamado del Papa Juan XXIII adquirió el carácter de una cruzada anticomunista en América Latina. Muchos sacerdotes y religiosas llegaron a América Latina en esa época con la idea de predicar el Evangelio y combatir al comunismo al mismo tiempo. Convencidos de la superioridad material de Europa y Estados Unidos con respecto a América Latina, y alentados por el vigor del catolicismo en sus propios países, algunos de los recién llegados no se molestaron en profundizar el contacto con la realidad peruana, limitándose más bien a estudiar castellano y a asimilar algunos datos tomados de guías para turistas.

Al mismo tiempo, no se cuestionaba este envío masivo de personal extranjero desde la perspectiva de la Iglesia local. Antes bien, la política de muchos obispos, alentada por el Nuncio Apostólico, Rómulo Carboni, consistía en invitar a todos los grupos posibles con el propósito de solucionar lo más rápido posible el problema de la escasez de sacerdotes y religiosas en sus respectivas diócesis. Con frecuencia el factor económico fue decisivo: los ex-

tranjeros, con más recursos, podían sostenerse en los pueblos jóvenes y en las partes más pobres de la Sierra, mientras que el clero nacional no podía. Por eso, la división pastoral en muchas diócesis dependía de un criterio puramente económico: los extranjeros para los pobres y los peruanos para los ricos y las clases medias. En general, no existía un plan pastoral de conjunto para recibir a los nuevos refuerzos y destinarlos en una forma ordenada y coherente. Cada nuevo grupo se ponía a la disposición del obispo que lo había invitado, pero sin tener en cuenta las necesidades más urgentes de la Iglesia en general. En algunos casos, los extranjeros prescindieron de la Iglesia local o de la labor previa de los católicos peruanos y se lanzaron de frente a hacer su propia obra. Finalmente, igual que los misioneros de épocas anteriores, formaron pequeños "ghettos" nacionales en los que predominaba el idioma de cada grupo.

Esta nueva ola misional llegó a su apogeo en la década del 60; después, declinó notablemente. Las razones de la declinación fueron varias. En primer lugar, la crisis generada por el Concilio afectó la situación vocacional en toda la Iglesia, pero especialmente en Europa y los Estados Unidos. La reducción en el número de vocaciones hacia fines de la década del 60 y comienzos de los años 70 fue tan grave que muchas congregaciones y asociaciones de misioneros se vieron obligadas a restringir severamente el envío de su personal al extranjero y, en algunos casos inclusive exigían el retorno de los voluntarios. Basta citar un caso: la arquidiócesis de Boston. En los años 60 había un promedio de 45 a 50 seminaristas que se ordenaban sacerdotes cada año. En cambio en los años 80 la clase de los *ordenandi* apenas llegaba a 12 ó 15.

Además de esta crisis general, muchos voluntarios que habían venido a América Latina, llevados por el entusiasmo del momento, descubrieron que no tenían una verdadera vocación "misionera" y regresaron a sus respectivas patrias. Al mismo tiempo, muchas congregaciones, bajo la influencia del Concilio y la Conferencia episcopal de Medellín, sometieron su presencia en América Latina a un cuestionamiento crítico. La tónica para este tipo de cuestionamiento se dio en el famoso artículo de Iván Illich, "The Seamy Side of Charity", publicado en 1967 en la revista *America* de los Jesuitas norteamericanos. En él, Illich advertía contra el envío indiscriminado de centenares de sacerdotes y religiosas extranjeros a América Latina porque, prescindiendo de la generosidad particular de cada individuo, la venida de tantas personas, sin selección previa ni formación, de hecho constituía una especie de "invasión" cultural. Estos voluntarios, afirmaba Illich, en vez de ayudar a crecer a la Iglesia latinoamericana, se dedicaban a transplantar su propia Iglesia a América

Latina. Así perpetuaban el paternalismo tradicional de la Iglesia latinoamericana y, al mismo tiempo, creaban una nueva dependencia de la Iglesia respecto al extranjero. (50)

Entre los años 1968 y 1972 los Padres de Maryknoll realizaron una serie de reuniones justamente con el propósito de revisar su presencia en el Perú y examinar la eficacia de sus métodos pastorales. En un ambiente de gran honestidad intelectual ellos reconocieron que, a pesar de sus muchos años en el Perú, todavía les faltaban "un conocimiento más profundo de la cultura peruana" y "una mayor comprensión del concepto que tiene la gente de sus prácticas culturales y religiosas" (51) Los Maryknoll, al igual que otros grupos, insistieron en la necesidad de abandonar cualquier esquema o actitud triunfalista que hubiera tenido y de trabajar estrechamente con los obispos y la Iglesia local con el fin de fomentar la creación de una Iglesia auténticamente peruana y en manos de los peruanos. (52) Este cuestionamiento también llevó a distintos grupos a seleccionar con más cuidado al personal que se ofrecía para ir a América Latina. Sin embargo, no todos los grupos de extranjeros han seguido el camino de los Maryknoll: algunos, si bien trabajan con empeño, no perciben la importancia de profundizar intelectualmente en las raíces culturales e históricas de su país de adopción para poder ser más útiles a la Iglesia.

Los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II constituyeron una primavera de nuevas expectativas en toda la Iglesia. Al mismo tiempo, en las décadas del 50 y 60 surgió en el Perú una nueva generación de sacerdotes jóvenes en el Perú que prometían ser los portavoces y los intérpretes de los cambios en la Iglesia. Entre ellos se destacan las figuras de Harold Griffith Escardó, Gustavo Gutiérrez Merino, Jorge y Carlos Alvarez Calderón, Romeo Luna Victoria, Ricardo Antoncich y Alejandro Cussiánovich. A estos

---

50) *America* (New York) 21 de enero de 1967; reproducido en Costello, págs. 283-289. Para un análisis crítico de la presencia del clero norteamericano en el Perú ver Dan C. McCurry y Joseph F. Michenfelder, "Las misiones en Perú financiadas por las iglesias norteamericanas", en Daniel A. Sharp (ed.), *Estados Unidos y la revolución peruana*, págs. 555-600.

51) Kearns, Vol. IV (1965-1977) pág. 1074. Ver también el estudio realizado por IBEAS (Instituto Boliviano de Estudios y Acción Social): Jaime Ponce y Daniel Roach, *Los Maryknoll en el Perú: estudio de opiniones y actitudes* (1968).

52) Kearns, Vol. IV, pág. 1216.

peruanos de nacimiento se puede agregar los nombres de ciertos extranjeros, tales como el Jesuita José Luis Idígoras, popular profesor de teología en el Seminario de Cusco y el Dominico norteamericano Enrique Camacho, asesor de grupos de pescadores en Chimbote. Todos ellos representaban la nueva mentalidad conciliar: apertura a nuevos valores y al diálogo con el mundo moderno. Entre ellos existía cierta uniformidad de pareceres acerca de la necesidad de poner la Iglesia al día con respecto a las grandes corrientes intelectuales y sociales del siglo XX. Gustavo Gutiérrez, en sus clases de teología en la Universidad Católica, y Harold Griffith en las páginas de la revista *Oiga* hablaban con entusiasmo acerca de la "toma de conciencia" en la Iglesia. (53)

Pero esta uniformidad entre los sacerdotes "modernos", fruto de la euforia de los primeros años que siguieron al Concilio, pronto se quebró ante las enormes presiones de los acontecimientos sociales y políticos que sacudieron a toda América Latina desde comienzos de los años 60. Sobre todo a partir del año 1968 la cuestión social se convirtió en una espada de dos filos, dividiendo a los católicos en campos opuestos. En unos pocos años, algunos de los sacerdotes considerados como "progresistas" en la década del 60 serían clasificados como "conservadores" y otros como "radicales". En el Perú, esta agudización de la toma de conciencia de la Iglesia frente a los temas sociales y políticos, así como las primeras manifestaciones de tensiones internas, corresponden especialmente al período del régimen militar de Juan Velasco Alvarado.

---

53) *Oiga*, 23 de mayo de 1969, pág. 41.

CAPITULO IX

LA IGLESIA DURANTE EL REGIMEN DE VELASCO, 1968–1975

CAPITULO IX

LA IGLESIA DURANTE EL REGIMEN DE VELASCO, 1968–1975

"Aunque la Iglesia peruana ya venía detectando los problemas de la injusticia social en el país desde tiempo atrás, es entre 1968 y 1970 que adquiere una conciencia crítica de esta realidad y asume globalmente un compromiso con quienes padecen sus consecuencias"[1].

Mons. Luis Bambarén, 1972

En los años que corresponden al régimen militar del General Juan Velasco Alvarado, conocido como la "Primera Fase", la Iglesia peruana se convirtió en un modelo para la Iglesia en el resto de América Latina. Este período coincide, además, con el surgimiento de distintos grupos de laicos y sacerdotes de tendencia progresista en toda América Latina, muchos de los cuales habían propugnado cambios en la Iglesia desde antes del Concilio Vaticano II. Este movimiento fue alentado por el propio Concilio, las distintas encíclicas y declaraciones de los papas Juan XXIII y Paulo VI sobre cuestiones sociales, y, en general, por el clima de crecientes expectativas en toda América Latina en la década del 60. Asimismo, un gran sector de los sacerdotes y religiosas extranjeros que vinieron en esos años respaldó fuertemente las tenden-

1) *Noticias Aliadas*, 18 de octubre de 1972, pág. 1.

cias reformistas en la Iglesia. En el caso del Perú hubo otros hechos de orden social y político que contribuyeron, de manera especial, a fortalecer el llamado al cambio, tales como el fenómeno de las barriadas o "pueblos jóvenes", la politización del campo, particularmente en el Sur Andino, y la toma del poder por los militares en 1968.

Aunque la Iglesia había estado presente desde el comienzo en las barriadas, el acelerado incremento de las "invasiones" y la consecuente explosión demográfica que se produjo en las afueras de las ciudades costeñas y en ciertas ciudades de la Sierra, especialmente Arequipa, convirtieron a la Iglesia en un participante directo en los esfuerzos de los sectores populares para organizarse social y políticamente. Asimismo, en la Sierra y en el Altiplano la Iglesia fue testigo y simpatizante de una nueva toma de conciencia social y política entre el campesinado. Finalmente, el régimen militar reformista que tomó el poder en 1968 reforzó notablemente las tendencias progresistas en la Iglesia. En su afán de legitimar el proceso revolucionario, los militares invitaron a la Iglesia a participar directamente en la formulación y la implementación de muchas de las reformas. En toda la época republicana la Iglesia nunca se había ocupado de tantas cuestiones de índole socioeconómica, y de sus repercusiones nacionales e internacionales, como en tiempos de Velasco. Como consecuencia de esta participación en el "proceso peruano" y en las luchas a nivel popular, la Iglesia adquirió una visión mucho más amplia y crítica de la relación entre sociedad y política. Fue también en estos años que nació la teología de la liberación, que sirvió como un arma intelectual que orientaba y fortalecía a muchos cristianos en su quehacer social y político frente a los cambios. Esta fue, por lo tanto, la etapa de la Iglesia "social-política". En la etapa de la modernización los conceptos que primaron fueron los de "diálogo", "desarrollo" y "apertura". Ahora, en cambio, los conceptos claves que fundamentaban la visión intelectual de los grupos más avanzados eran los de "concientización", "liberación" y "lucha popular".

Del Concilio Vaticano II a Medellín

Los dos papas conciliares, el que convocó el Concilio y el que lo condujo a su conclusión final, marcaron un rumbo decisivamente nuevo no solamente a la Iglesia universal, sino de una manera especial a los grupos progresistas en el Tercer Mundo y en América Latina en particular. Si bien el Concilio en sí no tuvo tanta resonancia en América Latina como en Europa y América del Norte, los distintos mensajes sociales de Juan XXIII y Paulo VI alentaron notablemente a los cristianos latinoamericanos que deseaban que la Iglesia se pronunciara más clara y enérgicamente sobre los temas de más impor-

tancia para las naciones pobres del Tercer Mundo: la injusticia social, las violaciones de los derechos humanos por parte de dictaduras de Derecha o de Izquierda, la dependencia económica, etc. En las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963) Juan XXIII amplió substancialmente la enseñanza social de la Iglesia, hasta ese entonces preocupada principalmente en las cuestiones europeas. Con estas encíclicas la Iglesia abrió sus horizontes para abarcar el drama de todo el mundo, Norte y Sur, Este y Oeste. En la encíclica *Populorum Progressio* ("Desarrollo de los Pueblos", 1967), Paulo VI remarcó los temas del hambre, de la pobreza y de la dependencia económica a nivel mundial. Esta encíclica en particular parecía estar dirigida especialmente a la realidad del Tercer Mundo. Aun antes, en 1966, con motivo de la Conferencia Extraordinaria del CELAM en Mar del Plata, el Papa envió un mensaje a los obispos latinoamericanos en el que subrayó la necesidad de hacer profundas reformas en las estructuras sociales de ese continente. (2)

Medellín: un hito decisivo

En 1965 Mons. Manuel Larraín de Talca, a la sazón presidente del CELAM, propuso que los obispos aprovecharan la ocasión del Congreso Eucarístico programado para Bogotá, en 1968, para realizar una reunión extraordinaria de toda la Iglesia latinoamericana. El Papa Paulo VI aprobó plenamente la propuesta y dio realce a los dos eventos, el Congreso Eucarístico y la reunión episcopal, con su propia presencia: la primera visita papal a América Latina. En distintas reuniones previas los obispos, ayudados por teólogos y otros "peritos" escogidos, elaboraron los documentos básicos para el encuentro. Finalmente, entre el 20 de agosto y el 6 de setiembre en Medellín, Colombia, cerca de 130 obispos, que representaban a las distintas conferencias episcopales de toda América Latina, perfeccionaron y aprobaron los documentos finales. La delegación peruana estuvo conformada por el Cardenal Landázuri y los obispos Ricardo Durand, Luciano Metzinger, José Dammert, Fidel Tubino y Eduardo Picher. Les acompañaron dos sacerdotes y dos laicos que fueron en calidad de asesores. Entre ellos se encontraba el P. Gustavo Gutiérrez. El Car-

---

2) Para una visión general de los cambios en la Iglesia a nivel de toda América Latina ver Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y Liberación 1492/1983* (5ª ed.; Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1983); Dussel, *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983); Penny Lernoux, *Cry of the People* (New York: Penguin Books, 1982); y Edward Cleary, OP., *Crisis and Change: The Church in Latin America Today* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985).

denal desempeñó un papel altamente visible como uno de los tres co-presidentes del encuentro. Le tocó el honor de pronunciar los discursos de apertura y de clausura de la Conferencia.

Los obispos más avanzados en cuestiones sociales dieron la tónica de la Conferencia desde el comienzo. Entre las siete ponencias principales figuran las de Eduardo Pironio, el Secretario General del CELAM, de Samuel Ruiz, obispo de Chiapas, de Leonidas Proaño, de Riobamba, Ecuador, y de Marcos McGrath de Panamá. De los distintos documentos, los más importantes fueron, sin duda, los referentes a la justicia y la paz. Entre los autores del documento sobre la paz estaban Mons. Helder Cámara, José Gremillion y Gustavo Gutiérrez. En este último documento, de una manera más clara que en el de la justicia, los autores subrayan los temas de la dependencia, el endeudamiento progresivo de las naciones pobres, los monopolios, el armamentismo y la violencia. El documento enfatiza el hecho de que la paz es fruto de la justicia y de un nuevo orden social. (3)

La Conferencia de Medellín despertó mucho interés en toda América Latina y en el mundo católico en general. Nunca antes se había pronunciado la Iglesia de una manera tan clara y enérgica acerca de la realidad sociopolítica que le tocaba vivir. Más que cualquiera otra reunión anterior, Medellín significó el nacimiento de una Iglesia latinoamericana con un sentido de su propia identidad y con una penetrante comprensión del medio social en que se encontraba. Fue, efectivamente, un concilio ecuménico que habló en nombre de los cristianos desde México hasta Chile. Por razón de su carácter solemne y del alcance de los temas que se trataron, se parecía en algo a los grandes concilios celebrados en Lima y México en el siglo XVI. No obstante, había una diferencia importante: mientras que aquellos concilios fueron convocados por una Iglesia que representaba el poder dominante que acababa de sojuzgar el Nuevo Mundo "a sangre y fuego", Medellín simbolizó el surgimiento de una Iglesia en proceso de independizarse de ese poder. Aún más, a partir de Medellín la Iglesia se convertiría, en algunos casos dramáticos, en la voz principal de desafío a la opresión política y de denuncia frente a la violación de los derechos humanos. Por eso, lo que más llamó la atención en Medellín no fue tanto el contenido inspirador de los documentos sino, sobre todo, la audacia y el gesto profético de parte de los obispos, cualidades inusitadas en la generalmente conservadora Iglesia latinoamericana.

---

3) Secretariado General del CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* (3^a ed. Bogotá, 1969), tomo II, *Conclusiones*, pág. 70.

Se ha observado, no obstante, que la Conferencia de Medellín no fue verdaderamente representativa de la Iglesia porque, en gran parte, fue obra de las "elites" progresistas. (4) En buena cuenta, los grupos más avanzados, entre obspos y sus asesores, ejercieron un liderazgo decisivo que logró orientar la conferencia en la dirección general que ellos deseaban. Algunos de los peritos presentes eran los propios forjadores de la teología de la liberación. En este sentido, Medellín no fue fruto de una consulta masiva a los cristianos ordinarios de América Latina. Por eso, los grupos progresistas consideraron los documentos de Medellín como un comienzo, una tarea por cumplir. En la Tercera Conferencia Episcopal de Puebla en 1979, en cambio, las ideas y las actitudes que inspiraron a los autores de Medellín se habían ya difundido ampliamente entre muchos cristianos de las clases medias y populares en toda la Iglesia latinoamericana.

Los Grupos de Avanzada

ONIS

En marzo de 1968 un grupo de unos 60 sacerdotes y 20 laicos realizaron una reunión en Cieneguilla con el fin de discutir la situación sicioeconómica del Perú. Uno de los promotores principales fue el Jesuita Romeo Luna-Victoria. El grupo decidió organizarse en forma permanente con el fin de seguir estudiando la realidad social y política del país. De allí su apelativo: ONIS, Oficina Nacional de Información Social. Al cabo de la primera reunión se publicó un documento en que se denunciaban, a la luz del Evangelio y la enseñanza social de la Iglesia, los distintos males producidos por la injusticia social en el Perú. Poco tiempo después, otros 28 sacerdotes se adhirieron al documento. Entre ellos figuraban Gustavo Gutiérrez, Alfredo Pastor, Jorge Alvarez Calderón, Harold Griffiths, Luis Fernando Crespo, Gastón Garatea, Luis Velaochaga y Germán Schmitz. (5) Algunos de los nuevos firmantes eran de mentalidad más radical que el grupo original. Cuando ONIS se estructuró mejor en los siguientes encuentros, el grupo más radical llegó a prevalecer mientras que muchos de los participantes originales, incluso el propio Luna-

---

4) Lernoux, pág. 42; Cleary, págs. 43, 47.

5) Juan Luis Segundo, Ricardo Cetrulo, Juan José Rossi y Dora M. Mastiari, *Iglesia latinoamericana ¿protesta o profecía?* (Avellaneda, Argentina; Ediciones Búsqueda, 1969), págs. 287-299.

Victoria, se alejaron del movimiento. (6)

En otras reuniones posteriores, ONIS se dedicó a consolidarse y a precisar sus posturas. En un principio ONIS se constituyó en regiones: ONIS-Lima, ONIS-Norte (Chimbote-Trujillo-Piura, etc.) y ONIS-Arequipa, etc. En la práctica, sin embargo, los dos grupos principales llegaron a ser los de Lima y de Trujillo-Chimbote. En setiembre del mismo año bajo Jorge Alvarez Calderón como primer secretario general, ONIS publicó el segundo documento sobre la crisis nacional. En otra reunión importante, realizada en Santa Anita, en las afueras de Lima, en setiembre y octubre de 1969, unos 120 participantes fortalecieron los lazos entre sí y se dedicaron a estudiar las conclusiones de Medellín. Además de Gustavo Gutiérrez y Jorge Alvarez Calderón, uno de los autores de muchos de los documentos de ONIS fue el Salesiano Alejandro Cussianovich. El análisis fundamental que el grupo adoptó fue el de la lucha de clases y la línea teológica que orientaba las discusiones era la teología de la liberación. (7)

Durante todo el régimen militar ONIS tomó un papel activo, emitiendo numerosos pronunciamientos sobre los diversos temas candentes del momento: la Reforma Agraria, las distintas huelgas laborales o magisteriales, la conducta política de los propios militares, etc. Hizo conocer su opinión a través de los diarios de Lima o mediante volantes que circulaban en las Iglesias de los pueblos jóvenes. En los años de su apogeo fue uno de los movimientos de sacerdotes de avanzada más conocidos en América Latina, juntamente con el grupo "Golconda" en Colombia o los Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina. Para muchos peruanos ordinarios, ONIS parecía ser la voz de la nueva Iglesia progresista.

Sin embargo, aunque ONIS llegó a influir de una manera significativa en varias declaraciones episcopales, nunca representó más que un porcentaje muy pequeño del clero en general. Se ha calculado en unos 200 el total de militantes en su mejor momento, es decir, aproximadamente el 8 o/o del clero en to-

---

6) Para la historia de ONIS ver Michael G. Macaulay, "Ideological Change and Internal Cleavages in the Peruvian Church: Change, Statu Quo and the Priest; The Case of ONIS" (University of Notre Dame, tesis doctoral, 1972); Fernando Montes, "How the ONIS Movement Began and Grew", *LADOC* No. 45 (Washington, D.C., febrero de 1974).

7) Los documentos principales publicados por ONIS pueden encontrarse en el Centro Bartolomé de las Casas en Lima.

do el país. Además, la mayoría de los miembros eran extranjeros. Sólo el 38o/o de los militantes en ONIS eran peruanos de nacimiento. De los restantes, unos 23o/o eran norteamericanos, 9o/o canadienses, 8.4o/o españoles y 7o/o irlandeses. (8) Además de su carácter algo "elitista", ONIS manifestaba ciertos rasgos típicos de otros grupos de vanguardia que intentan, con o sin razón, asumir un papel profético: la adopción de una perspectiva apocalítica que percibe la realidad en términos de luz y oscuridad, de blanco y negro; la pretensión de comprender los grandes problemas socio-políticos mejor que los expertos y de ser los verdaderos intérpretes del sentir de las masas populares, y una actitud de desafío frente a la autoridad, que, en este caso, era la jerarquía eclesiástica. Cabe añadir, sin embargo, que salvo dos o tres casos notorios, ONIS en general, a diferencia de los otros movimientos de sacerdotes "radicales" en el resto de América Latina, evitó los enfrentamientos directos con los obispos.

No obstante estos defectos y excesos, ONIS marcó un cambio importante en la Iglesia peruana, porque fortaleció la impresión pública de que, si bien no toda la Iglesia había pasado del lado de los "poderosos" al del "pueblo", por lo menos un sector importante había cruzado esa línea divisoria. Tal vez el rol histórico más importante que cumplió ONIS, irónicamente, fue el servicio que prestó a los grupos moderados. Frente a las demandas a veces agresivas y la retórica hiperbólica de ONIS, las propuestas de los moderados parecían relativamente razonables, y por lo tanto, aceptables para el resto de la Iglesia.

Los Laicos

Una nueva generación de laicos surgió también a raíz de los cambios en la Iglesia y tras la virtual extinción de la Acción Católica. En general fueron asesorados y alentados por los sacerdotes de las nuevas líneas teológicas conciliares. En Ñaña, en junio de 1968, un grupo de laicos, que representaban una gran variedad de movimientos, tales como la Legión de María, los Cursillos de Cristiandad, la JOC y la UNEC, prepararon un documento de conjunto para expresar sus inquietudes acerca de la importancia del laico en la nueva Iglesia postconciliar. (9) De una tendencia más radical fue la reunión de los estudian-

---

8) Macaulay, pág. 72.

9) Segundo, Centrulo y Rossi, *Iglesia latinoamericana*, págs. 301-306.

tes de la UNEC en Chosica entre el 28 de julio y el 5 de agosto de ese año. En distintos campamentos y talleres de estudios a lo largo de la década del 60 los "unecistas", asesorados por el P. Gustavo Gutiérrez y otros sacerdotes de la misma mentalidad, habían asimilado muchos de los planteamientos de la teología de la liberación. En un seminario sobre la realidad nacional en Chosica los 35 participantes publicaron un documento en que apoyaban los cambios en la Iglesia y denunciaban severamente a los colegios clasistas de la Iglesia por el antitestimonio que daban. Entre los firmantes figuraban algunos veteranos de la Acción Católica, tales como César Arróspide de la Flor y Carlos Gandolfo, así como muchos jóvenes de una nueva generación, tales como Carlos Amat y León, Enrique Bernales, Miguel de Althaus, Rolando Ames, y otros.(10).

En mayo de 1971 algunos de estos mismos laicos se reunieron con el fin de resucitar las semanas sociales. De esa reunión, que fue promovida, en parte por el P. Ricardo Antoncich, de la Comisión Episcopal de Acción Social, nació el movimiento "Fe y Acción Solidaria", que constituyó una especie de equivalente laical del movimiento sacerdotal ONIS. En distintos momentos también emitió comunicados para denunciar abusos o apoyar huelgas y ciertas demandas populares.

La Iglesia peruana frente a Medellín

En enero de 1969 los obispos celebraron la 36 Conferencia Episcopal Nacional de la Iglesia peruana. El tema principal de la agenda era, naturalmente, el significado de la reunión celebrada hacía algunos meses por la Iglesia de toda América Latina en Medellín. Con la presencia de ciertos laicos y sacerdotes especialmente invitados –una novedad en la historia de las asambleas episcopales– los prelados no solamente analizaron el mensaje de Medellín, sino también se ocuparon, por primera vez, del significado del nuevo gobierno militar que había asumido el poder en octubre del año anterior. La Asamblea retomó y afirmó las grandes líneas de Medellín en el contexto del Perú. En un lenguaje inusitado por una asamblea de obispos, la Asamblea denunció la existencia de un "feudalismo colonial" todavía existente en algunas regiones del país, y, asimismo, acusó a la oligarquía nacional que, en complicidad con el "imperialismo internacional del dinero", de haber sido uno de las causantes

10) *Ibíd.*, págs. 307-311.

principales de la pobreza en el Perú. (11) Este tipo de lenguaje, fuerte y casi agresivo, revela la influencia de Medellín y, a la vez, de la teología de la liberación. Siguiendo el ejemplo de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, la Asamblea también se sometió a sí misma a una autocrítica. Concretamente, propuso examinar todas las propiedades de la Iglesia en el Perú a la luz de las exigencias de la pobreza evangélica.

La Comisión Episcopal de Acción Social

Un resultado de la 36 Asamblea Episcopal fue la nueva importancia que se dio a la Comisión Episcopal de Acción Social, creada en 1965 con el fin de coordinar las distintas áreas y obras relacionadas con lo social. Poco después de Medellín, el recién nombrado obispo auxiliar de Lima, Luis Bambarén, fue designado presidente de la Comisión. Su secretario ejecutivo fue el Jesuita Ricardo Antoncich, que fue el autor principal de muchos de los documentos episcopales referentes a temas sociales durante la Primera Fase del Gobierno militar. La Asamblea de 1969 encargó a la Comisión (conocida como "CEAS") la tarea de asesorar a la jerarquía acerca de la problemática social del país y, al mismo tiempo, de ayudar en la formación social del clero, de las religiosas y los laicos. Intervinieron muchos laicos como asesores de la Comisión, tales como César Delgado, Oscar Espinoza, Helan Jaworski, Rolando Ames y Marcial Rubio. El sucesor del P. Antoncich como secretario permanente fue Ernesto Alayza. Pronto CEAS se convirtió en el canal principal a través del cual las inquietudes y los problemas de las clases marginadas llegaron a la atención de la jerarquía. Sobre todo después de 1974, cuando el Gobierno se volvió más represivo, CEAS dedicó más atención a los casos de abusos de derechos humanos. Después de ser reorganizada en 1977, la Comisión dividió su labor entre varios subdepartamentos: Derechos Humanos, Campesinos, Cárceles, Selva y Cuestiones Laborales. (12) Bajo la dirección enérgica del Obispo Bambarén, CEAS llegó a ejercer una influencia decisiva en todas las asambleas episcopales durante todo el régimen militar.

---

11) "Conclusiones de la XXXVI Asamblea General del Episcopado Peruano", en Secretaría General del Episcopado Peruano, *Documentos del Episcopado, 1968-1977* (Lima: Editorial Apostolado de la Prensa, 1977), pág. 7.

12) "Base doctrinal y orgánica de la Comisión Episcopal de Acción Social" (Lima, Comisión Episcopal de Acción Social), págs. 3-4.

"No es casual que el pensamiento de la Iglesia, hoy a la altura de las más puras fuentes primigenias del mensaje evangélico, se haya plasmado en el espíritu de Medellín que se emparenta, con una lúcida presencia de contemporaneidad, con los albores de la Revolución peruana, pues ambos tienen lugar en el año 1968" (13)

Gral. Jorge Fernández Maldonado, 1973.

¿Un corporativismo católico?

El régimen militar reformista que se instaló en el poder en octubre de 1968 pronto dio un impulso no esperado al proceso de cambios dentro de la Iglesia. En los primeros años de Velasco, la puesta en marcha de tantas medidas reformistas, más el clima de expectativas que se generó en favor de los cambios, ejercieron una presión social y sicológica sobre la Iglesia para que pusiera en práctica su propio mensaje de Medellín. A diferencia de la situación tensa de la Iglesia frente a los regímenes militares de corte derechista en Brasil y Chile (a partir de 1973) que vieron en las nuevas posturas sociales de la Iglesia una especie de acercamiento al marxismo, en el Perú, en cambio, la Iglesia gozó de una estima especial de parte de los militares. Entre otras razones, los militares peruanos virtualmente se habían apropiado de la doctrina social de la Iglesia para formular las bases ideológicas de las reformas que se propusieron realizar. Este hecho permitió crear una relación especial entre el Gobierno militar y la Iglesia, y, al mismo tiempo, tendió a fortalecer a los grupos progresistas en la Iglesia porque ellos parecían ser los más indicados para entrar en diálogo con el Gobierno y asumir un rol de liderazgo durante el proceso de cambios. (14)

---

13) Jorge Fernández Maldonado, "Fuerzas Armadas, cristianismo y revolución en el Perú", *Participación*, agosto de 1973, págs. 9-10.

14) Los dos estudios más completos sobre las relaciones entre los militares y la Iglesia en tiempo de Velasco son las tesis doctorales de Thomas J. Maloney, SJ, y James Agut: Maloney, "Church and Peruvian Revolution: Resource Exchange in an Authoritarian Setting" (University of Texas, 1978); y Agut, "The Peruvian Revolution and Catholic Corporatism: Armed Forces Rule since 1968" (University of Miami, 1975). De las dos, la tesis de Maloney es la más equilibrada y exacta. Agut sos-

En realidad, esta relación especial entre los militares y la Iglesia tenía antecedentes, próximos y remotos. En los años 60 y 70 el P. Romeo Luna-Victoria dio conferencias en varias ocasiones en el CAEM (Centro de Altos Estudios Militares) sobre la doctrina social de la Iglesia. Y durante los años de Velasco el Jesuita trujillano siguió ejerciendo considerable influencia sobre ciertos militares que tenían puestos claves. (15) Además, algunos de los militares habían hecho los Cursillos de Cristiandad, una experiencia que sirvió para despertar su conciencia social o para fortalecer el deseo de cambios que algunos ya tenían. Entre 1973 y 1974 nueve de los once miembros del COAP (Comité de Asesoramiento de la Presidencia) eran cursillistas. (16) Tal vez el militar que más explícitamente justificó el proceso peruano en términos cristianos fue el General Jorge Fernández Maldonado, Ministro de Minas y Energía y durante un breve tiempo, Primer Ministro. Varios de los conductores del proceso eran ex-alumnos de colegios católicos, tales como Francisco Morales Bermúdez, que estudió con los Jesuitas, o el General Edgardo Mercado Jarrín, que se formó con los Maristas. Otros tenían vínculos familiares o conexiones especiales con la Iglesia, tales como el General Ernesto Montagne, cuñado del Cardenal Landázuri, y el General Pedro Richter Prada, hermano del obispo auxiliar de Piura y posteriormente Arzobispo de Ayacucho.

Aunque había asesores de distintas tendencias en el Gobierno, ex-apristas, izquierdistas y democristianos, los militares se cuidaron de no identificar

---

tiene que la Iglesia se acercó a los militares motivada por su tendencia natural a apoyar a regímenes autoritarios y corporativos; pero Maloney demuestra de una manera convincente que, de hecho, la Iglesia ya había abandonado estos esquemas corporativos y más bien se acercó a los militares con el fin de avalar las reformas que ellos proponían. Ver también los estudios más breves de Jeffrey Klaiber, SJ, "La Iglesia y los militares", en *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976* (Lima: Universidad del Pacífico, 1980); Carlos Alberto Astiz, "The Catholic Church in the Peruvian Political System", en David Chaplin (ed.), *Peruvian Nationalism: A corporatist Revolution* (New Brunswick, New Jersey: Transaction, Inc. 1976); George W. Grayson, "The Church and Military in Peru: From Reaction to Revolution", en Donald Eugene Smith (ed.), *Religion and Political Modernization* (Yale University Press, 1974).

15) Ver las primeras obras de Luna-Victoria: *El problema indígena y la tenencia de tierras en el Perú* (Trujillo: Departamento de Investigaciones científicas y Divulgación cultural, 1964), y *Ciencia y práctica de la revolución, Manual para dirigentes políticos* (Lima: Editorial Studium, 1966), y su última obra en que manifiesta su apoyo en favor de las reformas de los militares: *Por una democracia socialista en el Perú* (Lima: Ediciones Agape, 1978).

16) Maloney, "Church and Peruvian Revolution", pág. 157.

se demasiado con una sola línea. En frecuentes discursos el General Velasco se refirió a los valores "humanistas, libertarios, socialistas y cristianos" como las fuentes principales del proceso revolucionario. No obstante, al examinar el conjunto de los documentos y las declaraciones de los militares, así como la naturaleza general de las reformas, es evidente que, de hecho, privilegiaron muchos conceptos tomados del ideario demócrata-cristiano. Si bien realizaron algunas de las reformas propuestas por los apristas, y abrieron un espacio político para la Izquierda, no obstante, por motivos históricos, la mayoría de los militares no podía sino sentirse incómoda usando la retórica ideologíca de partidos y movimientos que ellos mismos habían perseguido durante años. En cambio, la tercera vía de la Democracia Cristiana, enunciada en la fórmula "ni comunista ni capitalista" fue asumida, sin reservas, por los militares y convetida en la piedra angular de sus planteamientos. Además, la "Democracia social de participación plena" que pregonó el Gobierno militar encerró en sí muchos postulados básicos de la Democracia Cristiana: en lo político, el concepto de la participación comunitaria, pero sin menoscabo de los derechos fundamentales del individuo y sin la injerencia de un Estado todopoderoso; y en lo económico, la propiedad social, el cooperativismo y la empresa autogestionaria.

Además de estos vínculos próximos, había también una afinidad entre los militares y la Iglesia que se remontaba a tiempos más lejanos. Algunos autores han visto en las tendencias corporativas del régimen velasquista una reencarnación, en molde moderno, del Estado corporativo católico, de tanta raigambre en la tradición hispánica. Según esta perspectiva, la Iglesia, que es el modelo clásico de una sociedad corporativa, a su vez ha propuesto el modelo corporativo como un ideal para la sociedad civil. El Estado corporativo es, sobre todo, producto de una larga y rica tradición intelectual católica, desde Tomás de Aquino, Tomás Moro, Francisco Suárez hasta León XIII. Para estos pensadores, el Estado no solamente existe como garante y árbitro del bien común y la justicia colectiva, sino que debe tomar un papel activo para organizar la sociedad con el fin de que todos los cuerpos sociales, y por ende todos los individuos, participen de alguna manera en la gran tarea de contribuir al bien común. En esencia, León XIII rechazó al capitalismo liberal y al comunismo en *Rerum Novarum* porque, según él, ninguno de los dos sistemas realmente busca el bien del indiviuo ni el buen común: el primero porque subordina al hombre a los intereses egoístas de grupos económicos, y el segundo porque en nombre de una justicia abstracta suprime las libertades básicas del hombre. Por eso, el régimen de Velasco se ubicó en la tradición católica del Estado orgánico que intenta regular las actividades de las empresas, los sindicatos y otras instituciones sociales, no para suprimirlas, sino para asegu-

rar que cumplan una función social en favor de los grupos marginados. (17)

Sin embargo, este concepto del Estado corporativo, apoyado y legitimado por una Iglesia corporativa, aunque se basaba en ciertas experiencias históricas, ya no tenía vigencia en la segunda parte del siglo XX. De hecho, la Iglesia misma había abandonado hacía bastante tiempo muchos de estos esquemas corporativos en favor de planteamientos más democráticos. Los dos papas, León XIII y su sucesor Pío X, avalaron el concepto de una "democracia cristiana" y defendieron la libertad política y religiosa como un derecho humano básico. (18) Durante la época del fascismo el concepto de un corporativismo católico volvió a nacer, pero solo brotó en ciertos casos aislados y atípicos, tales como Austria bajo Dollfuss o Portugal bajo Salazar. En Italia y Alemania la Iglesia y el Estado se acercaron en un comienzo por motivos de conveniencia mutua. Pero, en general, la experiencia de la Iglesia frente al fascismo y al nazismo no fue feliz. Después de una etapa de tolerancia inicial, la Iglesia fue sometida a amenazas y finalmente abiertamente perseguida por los dos regímenes.

Mucho antes, pero sobre todo a raíz del Vaticano II, la Iglesia subrayó los derechos fundamentales del hombre, incluso la libertad política y religiosa, como elementos básicos del credo cristiano. Por eso, la Iglesia en el Perú adoptó una postura crítica de apoyo y de reserva frente al régimen de Velasco, una actitud que probablemente fue la de la mayoría de los peruanos. Por un lado, aprobó el espíritu reformista del Gobierno porque las reformas que prometió ofrecían la posibilidad de una democracia más real y estable en el futuro; pero, de otro lado, desaprobó la violación de los derechos humanos que resultó justamente del intento del Gobierno de imponer sus reformas.

En este sentido, la Iglesia nunca "legitimó" el régimen militar, pero, sí,

---

17) Ver el excelente estudio de Alfred Stepan acerca de las raíces históricas del pensamiento corporativo-católico en el proceso militar peruano: *The State and Society: Peru in Comparative Perspective* (Princeton University Press, 1978).

18) En la Encíclica *Libertas* (1888) León XIII denuncia al liberalismo pero reconoce la democracia como una forma de gobierno válida para un cristiano. (No. 52) y en el "Motu propio" de Pío X sobre la Acción Católica, *Fin dalla prima nostra enciclica* (1903), el Pontífice alaba el concepto de la "democracia cristiana". Estos documentos pueden encontrarse en *Colección de encíclicas y cartas pontificias* publicada por la Acción Católica Española, (Buenos Aires: Editorial Poblet, 1944), págs. 183-207; 787-792.

aprobó, en líneas generales, las reformas que realizaba. Es indicativa de esta postura la actitud tomada por el Cardenal Landázuri en los primeros días del golpe del 3 octubre. Por un lado, apoyó la expropiación de la IPC, pero de otro pidió elecciones y el retorno a la democracia normal. (19) Pero cuando el Gobierno comenzó a emprender un camino hacia la realización de verdaderas reformas sociales, el Cardenal y los obispos ya no hablaron más de elecciones inmediatas, sino más bien, se dispusieron a entrar en diálogo con el Gobierno con el fin de influir en el curso de las reformas. Sin embargo, cuando el régimen militar ya no daba muestras de una capacidad para efectuar más reformas, y, más bien, se volvió arbitrario y totalitario, tal como la acción de expropiar la prensa nacional en 1974, la Iglesia asumió una actitud más crítica hacia el régimen e incluso llegó a cuestionar su razón de existir.

En este contexto cabe hacer otra distinción. No todos los sectores progresistas apoyaron el "proceso peruano" de la misma manera y con el mismo entusiasmo. Los dos clérigos más destacados que ocuparon puestos en el Gobierno eran los Jesuitas, Ricardo Morales Basadre y Romeo Luna-Victoria, ambos asesores del Ministro de Educación. Luna-Victoria, sobre todo, se convirtió en una figura conocida. Viajó por todo el país, desempeñando el papel de hombre de relaciones públicas en favor de la Reforma Educativa. Ninguno de los dos, sin embargo, escogió estar en el Gobierno por voluntad propia, sino más bien, fueron designados como resultado de una decisión de parte de los obispos de colaborar con el Gobierno. En el caso del P. Morales, su nombramiento se debió, incluso, a una presión ejercida por el Presidente Velasco sobre la Iglesia. Por su parte, la Iglesia aprobó la presencia de estos y otros religiosos en el Gobierno con la esperanza de que mediante su influencia los militares cumplieran seriamente los propósitos humanísticos de sus programas. En cambio, había otros sacerdotes y religiosos entre los progresistas que tomaron más distancia frente al régimen. En general, los del grupo de la teología de la liberación y de la ONIS optaron por apoyar o criticar las reformas desde fuera del poder.

Sin duda, los militares se acercaron hacia la Iglesia por otro motivo: la evidente raigambre del catolicismo en el pueblo peruano. Sin partido propio, y, en el comienzo, sin respaldo popular, cierto instinto pragmático los llevó a expresarse en términos que tuvieran la máxima aceptación posible entre la mayoría del pueblo. Ciertamente, el uso de la palabra "cristiano" sirvió para

---

19) *Expreso*, 11 de octubre de 1968, pág. 1.

mitigar temores sobre la existencia de tendencias marxistas en el nuevo régimen.

Las reformas sociales

En otros contextos históricos, la Iglesia normalmente se encontraba entre los primeros en levantar la voz de protesta ante cualquier violación o supresión de la propiedad privada de parte del Estado. En el proceso peruano, en cambio, la Iglesia avaló plenamente todos los decreto-leyes más significativos referentes a la propiedad y las nuevas formas de asociación económica: la Ley de la Reforma Agraria de junio de 1969, la ley que creó la Comunidad Industrial en julio de 1970 y la Ley de Empresas de Propiedad Social, puesta en vigencia en mayo de 1974. Un mes después de la proclamación de la Reforma Agraria, la jerarquía emitió su propia declaración en la que subrayó la importancia de dicha reforma. (20)

Con motivo de la Ley de Propiedad Social, CEAS publicó un breve documento en que expuso las líneas generales de la doctrina social de la Iglesia con respecto a la propiedad. (21) En este y otros documentos se puede observar el hecho de que la Iglesia no solamente siguió de cerca las reformas, sino que intentó responder lo más rápido posible a cada nueva medida, ofreciendo material de reflexión a los cristianos. La misma naturaleza de las reformas facilitaba este proceso, pues todas concordaban, al menos en la teoría, con la enseñanza social de la Iglesia, especialmente el concepto de la comunidad laboral y el énfasis que se dio a la función social de la propiedad, sea privada, semiprivada o estatal. Aun antes de estos documentos de la jerarquía, a raíz de la expropiación de los complejos petroleros de la IPC, un grupo de 136 sacerdotes norteamericanos que trabajaban en el Perú envió una carta a la Embajada de los Estados Unidos en Lima en defensa de la acción de los militares. En la carta también pedían que no se aplicase la Enmienda Hickenlooper. (22)

---

20) "Declaración del Episcopado del Perú sobre la ley de Reforma Agraria" (18 de julio de 1969), en *Documentos del Episcopado*, págs. 28-31.

21) Comisión Episcopal de Acción Social, *Propiedad Social, Cuadernos de documentación*, No. 4.

22) *Noticias Aliadas*, 15 de marzo de 1969, págs. 2-3.

La Reforma Educativa

Un área potencialmente más conflictiva fue la de la educación. No obstante, la Ley de la Reforma Educativa, promulgada en marzo de 1972, fue un modelo de diálogo entre Iglesia y Estado. Al inicio del régimen de Velasco, la educación católica en el Perú ya estaba en proceso de transformación desde un sistema predominantemente clasista hacia uno que era notablemente más pluralista y popular. Gracias a la ayuda estatal que recibía, sobre todo a partir de un decreto-ley dado por la Junta Militar de 1962-63, la Iglesia había comenzado a expandir sus actividades educativas entre las clases populares y en sectores marginados. En 1971, por ejemplo, de los aproximadamente 1,051 centros de enseñanza primaria y secundaria dirigidos por la Iglesia, unos 342 eran completamente gratuitos y otros 626 eran semigratuitos. (23) Los colegios tradicionales de clase media y alta formaban una minoría dentro de todo el sistema católico. Además, bajo la influencia de Medellín muchas congregaciones religiosas se esforzaron en buscar maneras de dedicarse más a la enseñanza de los pobres y liberarse de los colegios elitistas, o, al menos, democratizar dichos centros. Por eso, en muchos grupos de la Iglesia había una simpatía general en favor de una reforma educativa. Por su parte, la jerarquía también respaldó la idea de una reforma, aunque al mismo tiempo expresó su preocupación frente a un aumento del control estatal y la consecuente restricción o pérdida de libertad de pensamiento.

Desde el comienzo, sin embargo, el Gobierno consultó a la Iglesia e incluso la invitó para que participara en la formulación de la ley. En setiembre de 1970 el Gobierno publicó el *Informe General* que representó las líneas generales de toda la Reforma Educativa. La filosofía fundamental que orientaba la reforma reflejaba las tendencias humanístico-cristianas de los asesores principales, especialmente las de Augusto Salazar Bondy, que incorporaron las ideas de Paulo Freire acerca de la educación como un instrumento de "concientización" y de "liberación", y, en menor grado, las de Ivan Illich acerca de la educación desescolarizada. (24) En octubre de ese año los obispos die-

---

23) **Oficina Nacional de Educación Católica, "Centros educacionales dirigidos por religiosos: estudio de su distribución por diócesis", (1971), pág. 11.**

24) **Para una visión general de la reforma educativa, ver el estudio de Robert S. Drysdale y Robert G. Meyers, "Continuity and Change: Peruvian Education", en Abraham F. Lowenthal (ed.), *The Peruvian Experiment. Continuity and Change under Military Rule.* (Princeton University Press, 1975).**

ron una respuesta tentativa al *Informe* en el Segundo Congreso Nacional de Educadores Católicos. En su mensaje la jerarquía ofreció su "activa colaboración" con la reforma (25) Hasta ese momento, sin embargo, no había ningún representante permanente de la Iglesia en la Comisión que redactaba la reforma. Por eso, los obispos designaron al Jesuita Ricardo Morales Basadre para cumplir esa función. Además, en 1971 el P. Morales se incorporó al Consejo Superior de la Educación como vicepresidente, y tras la muerte de Salazar Bondy, ocupó también la presidencia de dicho Consejo entre 1974 y 1976. Cuando la Ley de la Reforma Educativa fue promulgada en marzo de 1972, ya había sido amplia y detenidamente estudiada por la Iglesia y sus asesores.

En realidad, la ley también fue motivo de protesta de parte de muchos colegios privados y religiosos de las clases medias y altas. En mayo de 1973 el Consorcio de Centros Educativos Católicos lanzó una crítica cáustica a la Reforma, que fue publicada en las páginas de *El Comercio.* (26) Como consecuencia, se formó una "comisión mixta" entre la Iglesia y el Estado para resolver sus diferencias. Mons. Ricardo Durand presidió la comisión y Romeo Luna-Victoria fue uno de los representantes del Gobierno. En muchos sentidos, la campaña organizada por el Consorcio representó el comienzo de la formación de una "Derecha" en la Iglesia peruana, tema que se tratará en el siguiente capítulo. En general, sin embargo, la mayor parte de las congregaciones religiosas y las parroquias que tenían escuelas y colegios en sectores populares vieron en la Reforma una ratificación de la labor que ellas venían reazando.

Política de población

En otra área sensible, la de política de población, el Gobierno militar tuvo mucho cuidado de escuchar el punto de vista de la Iglesia. En realidad, no solamente había una convergencia casi exacta entre ambas instituciones, sino que, además, algunos asesores de la Iglesia, especialmente los Jesuitas Enrique Bartra y Juan Julio Wicht, colaboraron estrechamente en la formulación oficial del Gobierno acerca del tema. En 1974 los obispos publicaron la carta pastoral *Familia y Población*, en la que fijaron las normas de la Iglesia acerca de la familia y la "paternidad responsable". Los obispos señalaron la descomposi-

---

25) "Mensaje del Episcopado peruano con ocasión del II Congreso Nacional de Educadores Católicos" (20 de setiembre de 1970), en *Documentos del Episcopado*, pág. 92.

26) *El Comercio*, 24 de mayo de 1973, pág. 11.

ción familiar como uno de los males fundamentales del Perú y atacaron severamente a las campañas "controlistas", que, bajo el pretexto de controlar el crecimiento demográfico, atentan contra la dignidad de la familia. En 1976, el Instituto Nacional de Planificación publicó su propio documento, *Lineamientos de política de población en el Perú*, que recogió muchos de los planteamientos de la Iglesia. El documento gubernamental señaló a la pobreza y el subdesarrollo como los causantes principales de la explosión demográfica y rechazó como un atentado contra los derechos humanos, y además una respuesta ineficaz, el concepto de un programa de control implantado por el Estado. Los dos documentos, el de la Iglesia y el del Estado, concuerdan e insisten en el hecho de que el problema de la población sólo se puede enfrentar si existen previamente programas de desarrollo, educación y salud para mejorar el nivel de vida de las grandes mayorías marginadas.

Justicia en el Mundo, 1971

Los grupos progresistas en la Iglesia alcanzaron su nivel de máxima influencia en la jerarquía al calor de las reformas de los militares. Había dos documentos de la jerarquía, sin duda los más importantes de la época, que constituyeron dos momentos cumbres para los grupos de avanzada: *Justicia en el Mundo* (1971) y *Evangelización* (1973). A su vez, los dos documentos revelan la influencia, en el pensamiento de la Iglesia, del proceso de transformación en el país. Por lo tanto, también constituyeron una respuesta colectiva de parte de la Iglesia, no tanto a una reforma en particular, sino a todo el proceso en conjunto. El documento *Justicia en el Mundo* fue preparado en el mes de agosto durante la 40 Asamblea General Extraordinaria del Episcopado para presentarlo al Sínodo de todos los obispos en Roma a fines de setiembre. Por el carácter global de su mensaje, así como por el contexto solemne en que se presentó, viene a ser el "Medellín" de la Iglesia peruana. Mientras la Asamblea Episcopal de 1969 se había limitado a aprobar los documentos de Medellín y subrayar su importancia, el documento que fue fruto de la Asamblea de 1971 representó todo en pensamiento elaborado y aplicado a la realidad peruana. En realidad, fue virtualmente una publicación de CEAS porque los dos autores principales eran el presidente de esa comisión, Luis Bambarén, y el Secretario Ejecutivo, Ricardo Antoncich.

El documento alaba los esfuerzos del Gobierno por realizar una profunda transformación social del país y cita específicamente las distintas reformas que ya se habían puesto en marcha: la recuperación de los recursos naturales de la Nación (el caso de la IPC), la Reforma Agraria, la formación de las co-

munidades laborales, etc. Al mismo tiempo ataca duramente a los intereses internacionales que obstaculizan los intentos de una nación para salir del subdesarrollo. En un punto específico, vincula a los medios de comunicación, en manos de grupos poderosos, con estos intereses extranjeros y deplora su falta de conciencia social y nacional. (27) Esta misma crítica fue la justificación de que se valió el Gobierno para expropiar la prensa en 1974. Pero el documento también condena la represión política, con una advertencia especial a regímenes que intentan suprimir las libertades básicas del hombre en nombre del cristianismo. (28) Al hacer esta advertencia, la Iglesia, también, plantó la semilla de su futuro distanciamiento del Gobierno.

El enfoque fundamental que inspira *Justicia en el Mundo* es el de la "liberación": liberación de la dependencia, la opresión política y económica, y de "todo aquello que mantiene al hombre imposibilitado de realizarse como tal, personal y comunitariamente. . ." (29) En lo que constituye el punto más original, en las propuestas para el Sínodo, el documento pide que la Iglesia respalde a gobiernos que buscan construir "una sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano". (30) Esta era la primera vez, en un documento de la Iglesia peruana, que se mencionaba explícitamente al socialismo como una opción legítima para un cristiano. En una cita textual al final de una edición posterior del mismo documento, los autores añadieron un matiz a su propia afirmación: " .. la comunidad cristiana y sus pastores no pretenden respaldar cualquier socialismo, ni siquiera dar a entender que sólo el proyecto socialista pueda resolver el problema social". (31) Finalmente, los autores vuelven a recordarle al lector que no es la misión de la Iglesia dar soluciones técnicas concretas ni ofrecer modelos políticos, sino más bien, trazar las grandes líneas teológicas para guiar a los políticos y orientar la conciencia de los cristianos ordinarios.

---

27) "Sobre la Justicia en el mundo" (14 de agosto de 1971), en *Documentos del Episcopado*, págs. 143-144.

28) *Ibíd.*, pág. 151.

29) *Ibíd.*, pág. 146.

30) *Ibíd.*, pág. 151.

31) Este matiz sobre el apoyo de la Iglesia a proyectos socialistas aparece en una edición de *La Justicia en el mundo* publicada por CEAS, *Cuadernos de documentación*, No. 1, pág. 35.

Evangelización (1973)

Mientras *Justicia en el Mundo*, igual que los documentos de Medellín, exhortaba a todos los cristianos a una toma de conciencia, el segundo documento, *Evangelización, algunas líneas pastorales*, era de carácter más eclesial y orientado hacia un cuestionamiento interno de la propia Iglesia. Había otra diferencia importante entre los dos documentos. El primero fue el producto de un grupo relativamente pequeño, mientras que el segundo fue el fruto de una amplia consulta en todas las regiones del país. Anticipando el método que se emplearía para la elaboración del documento de Puebla, la Asamblea Episcopal de 1972 dividió a la Iglesia en asambleas regionales y encargó a cada asamblea la tarea de estudiar la realidad de su respectiva región, analizar y cuestionar los métodos que se usan para transmitir el mensaje de la Iglesia, y llevar las conclusiones de este estudio a la siguiente asamblea nacional para ser integradas en un documento de conjunto. Fue la Asamblea Episcopal de 1973 la que recogió los planteamientos de las distintas asambleas regionales, que incluyeron aportes y sugerencias no solamente de los obispos, sino también de una amplia gama de sacerdotes, religiosas y laicos. La meta final de este proceso fue crear un pastoral de conjunto para todo el país que incorpore las grandes líneas de Medellín.

El documento de 1973 también revela un cambio sutil en las relaciones Estado-Iglesia. Si bien reitera los elogios a las reformas, se nota una mayor insistencia en la importancia de no confundir el compromiso cristiano con un proyecto político concreto, por bueno que éste sea. En este contexto se entiende la siguiente advertencia, que manifiesta la intención de la Iglesia de mantener su independencia crítica frente al Gobierno: "todo esfuerzo liberador encierra en sí mismo el peligro de convertirse en opresor". (32) El documento de 1973 es más reservado, menos eufórico, que el de 1971, un hecho que seguramente refleja la acumulación de abusos contra los derechos humanos cometidos por el Gobierno entre esos dos momentos.

Sin embargo, el eje central de *Evangelización* no fue tanto la crítica social, sino la autocrítica que hizo la Iglesia de sí misma. En el documento los obispos reconocen la existencia en el Perú de una fe superficial que se alimenta de "prácticas externas o de devociones de tipo sentimental e incluso inte-

---

32) "Evangelización, algunas líneas pastorales", en *Documentos del Episcopado*, pág. 189.

resadas". (33) También señalan la crisis de fe de muchos jóvenes que confrontan la "aparente desconexión entre la religión y los grandes problemas de la vida y la sociedad". (34) Asimismo, subrayan la deficiencia de los programas de religión, en colegios privados o estatales, que por falta de profesores idóneos o por el uso de métodos memorísticos poco creativos, no solamente no comunican el mensaje evangélico, sino que a veces lo distorsionan. Frente a estas realidades, los obispos propusieron una serie de medidas con el fin de efectuar una profunda renovación de los programas de religión y estimular la creación de una pedagogía más dinámica y actual para transmitir el mensaje de Medellín.

Tensiones Internas

Aunque la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín en 1968, generó mucho entusiasmo entre los cristianos de toda América Latina, también marcó el comienzo de una época de agudas tensiones dentro de la Iglesia. En realidad, estas tensiones ya se habían ido acumulando desde mucho tiempo antes, pero la expectativa creada en torno a Medellín sirvió como una válvula de escape, absorbiendo la atención tanto de los grupos progresistas como de los conservadores. Pero cuando se hizo patente, después de Medellín, que muchos obispos no pensaban cambiar mucho, las tensiones explotaron, llegando a producir, en algunos casos, enfrentamientos verbales entre sacerdotes y obispos. La aparición de ONIS y otros grupos similares marcaron el fin de la época de la uniformidad intelectual y de la pasividad no crítica en la Iglesia latinoamericana. A diferencia de otros momentos críticos en la historia de la Iglesia, sin embargo, el clero disidente no se basó en algún mensaje ajeno a la Iglesia. Antes bien, la bandera de lucha fue el conjunto de reformas anunciadas por la propia Iglesia, primero en el Concilio Vaticano II y posteriormente en Medellín. Por eso, las mayores tensiones surgieron no tanto entre los "progresistas" y la jerarquía, sino entre ciertos grupos pequeños de los sacerdotes más radicalizados, por un lado, y de otro, ciertos obispos de mentalidad conservadora. En el Perú se evitaron muchos enfrentamientos entre el clero y la jerarquía, gracias al hecho de que, en buena medida, los obispos que condujeron la Iglesia por el camino de Medellín eran del sector de los progresistas o los moderados, y que, sin duda, representaron el sentir de la mayor parte del clero. Por lo tanto, las tensiones que sur-

33) Ibíd., pág. 205.

34) *Ibíd.*

gieron en el Perú vinieron de los dos extremos: sacerdotes y laicos radicalizados y obispos conservadores.

La Carta a la 36 Asamblea Episcopal

En vísperas de la 36 Asamblea Episcopal de 1969, que se ocupó del tema de Medellín, unos 330 sacerdotes de todas las diócesis enviaron una carta colectiva a los obispos con una serie de propuestas para ser tratadas en la Asamblea. Algunas de las propuestas encerraban en sí una clara crítica a la propia Iglesia. El concepto mismo de una carta del clero proponiendo a los obispos temas a discutir habría sido inaudito antes de los años 60. Aunque nunca se llegó al extremo de insinuar desobediencia o falta de respeto, y mucho menos formar una "secta" aparte, de hecho grupos como ONIS y los firmantes de esta carta constituyeron una especie de "Iglesia paralela", con sus propias deliberaciones y sus propios pronunciamientos, que frecuentemente anticiparon los de los obispos. En la carta los autores planteaban una serie de medidas, algunas de las cuales, de hecho, fueron tratadas en la Asamblea: más pobreza en la Iglesia, una mayor integración de los religiosos en las tomas de decisiones en la Iglesia, una mayor promoción de los laicos y más atención al problema de los curas que viven aislados en el campo sin sustento económico suficiente. Pero la carta también presentó exigencias de una naturaleza más delicada: la reducción del papel del Nuncio Papal; la separación de la Iglesia del Estado; una severa revisión de los colegios religiosos clasistas; y una mayor planificación en cuanto al clero extranjero. Finalmente, los firmantes exhortaron a los obispos a denunciar situaciones de abuso y de explotación en casos concretos, y no en líneas generales, tal como se suele hacer en documentos episcopales. (35)

ONIS-Trujillo, 1969

El primer caso importante de un conflicto público intra-eclesial tuvo lugar en Trujillo poco después de la Asamblea. El grupo de sacerdotes de ONIS-Norte apoyó una huelga de los obreros de la empresa "Industrias Metalúrgicas Triumph" porque, según ellos, dicha empresa no reconocía ciertos derechos sindicales. En febrero los obreros tomaron la catedral de Trujillo como parte de su protesta. Los sacerdotes también dirigieron su protesta contra la inauguración de un nuevo "Country Club" por ser símbolo de lujo. Pronto, el

---

35) Segundo, Cetrulo y Rossi, *Iglesia latinoamericana*, págs. 314-322.

gesto de solidaridad de los sacerdotes con los obreros produjo una crisis interna en la arquidiócesis de Trujillo. El Arzobispo Jurgens anunció su intención de despedir a ciertos sacerdotes del Seminario porque habían participado en la protesta de ONIS y porque sembraban sus ideas entre los seminaristas. El 24 de marzo los seminaristas capturaron el local del Seminario, en protesta por la decisión de Jurgens y exigieron el retorno de los sacerdotes-profesores. El asunto terminó, poco después, en un diálogo entre el Arzobispo y los sacerdotes en cuestión. (36)

Pero en medio de esta crisis se presentó otra: la designación de Luis Baldo Riva, sacerdote redentorista nacido en Italia, como obispo auxiliar de Trujillo y, presumiblemente, sucesor de Jurgens. Baldo era considerado entre los grupos progresistas como especialmente conservador. Distintos grupos en Trujillo se organizaron para protestar por el nombramiento, y el mismo día de su consagración se distribuyeron entre los fieles volantes en que se denunciaba la consagración por ser "antievangélica y contraria a la nueva línea de la Iglesia marcada en los últimos documentos de Medellín y Lima". (37) Si bien Jurgens logró calmar las tensiones por el momento, el grupo de ONIS y otros sacerdotes de esa tendencia seguían ejerciendo considerable influencia tanto en Trujillo como en Chimbote, sobre todo en los pueblos jóvenes.

El Caso Carboni

En la carta de los 330 sacerdotes a las 36 Asamblea Episcopal se pidió, entre otros puntos, que se revisara el papel de la Nunciatura Apostólica en el Perú. El trasfondo de esta petición era el papel tan activo que había asumido el Nuncio Apostólico, Rómulo Carboni, en los asuntos de la Iglesia Peruana. A juicio de muchos, el Nuncio había traspasado la línea delicada que separaba la colaboración de la injerencia. Carboni fue nombrado Nuncio en 1960 y se convirtió en un enérgico impulsor del desarrollo de la Iglesia. Se dedicó con empeño a atraer sacerdotes y religiosas extranjeros al Perú y desplegó un celo notable en pedir ayuda económica para la construcción de templos y otras obras de la Iglesia. Pero el carácter fogoso del Nuncio, más su preocupación por las tendencias radicales entre el clero, lo llevaron a sobrepasar los límites de su función como diplomático y entrometerse en los asuntos internos de la Iglesia peruana.

---

36) *Noticias Aliadas*, 19 de febrero, pág. 6; 26 y 29 de marzo, pág. 2, 1969. Segundo, Cetrulo y Rossi, *Iglesia latinoamericana*, págs. 323-326.

37) *Noticias Aliadas*, 23 de abril de 1969, pág. 4.

Cuando Mons. Carboni se enteró de la protesta contra el nombramiento de Luis Baldo como obispo auxiliar de Trujillo, envió una carta circular a mediados de abril en la que dirigió una cáustica crítica no solamente a los sacerdotes de ONIS, sino a todos los sacerdotes de línea avanzada en el Perú. La misiva hacía referencia especial a Gustavo Gutiérrez. Jorge y Carlos Alvarez Calderón y Alejandro Cussiánovich. Pero la verdadera indiscreción del Nuncio consistió en la manera en que difundió su propia carta: no solamente envió un ejemplar al Cardenal y a ciertos obispos, sino también al Ministro del Interior (!). (38) El Ministro, a la sazón, era el General Armando Artola. La acción del Nuncio, a su vez, provocó indignación entre muchos grupos en la Iglesia. A comienzos de mayo unos 155 sacerdotes dirigieron su propia carta de protesta al Cardenal por la intromisión del Nuncio en asuntos que no eran de su competencia. (39) A fines de mayo Carboni partió para un nuevo puesto y se nombró otro Nuncio en su reemplazo. La salida del Nuncio tan luego del bochornoso incidente de la carta dio la impresión de que la Iglesia peruana había pedido su renuncia.

Otra crisis

Hubo otras crisis en la Iglesia en este período que no respondieron precisamente a un conflicto de autoridad, sino más bien a ciertas exigencias personales engendradas a raíz del Concilio Vaticano II. En 1969 el joven obispo auxiliar en Lima, Mario Cornejo, dejó el sacerdocio para casarse, y ese mismo año el P. McLellan, fundador de las cooperativas de crédito en Puno, siguió el mismo camino. (40) En marzo de 1972 el obispo de Puno, Julio González, fue suspendido del gobierno de su diócesis. (41) Aunque algunos denunciaron su destitución como una maniobra "conservadora" contra un obispo "progresista", en realidad, la suspensión se debía más bien a ciertas manifestaciones de un desequilibrio sicológico. En toda la Iglesia en general, la década del 70 fue la época de mayor crisis en cuanto al abandono del sacerdocio y la vida religiosa. En este sentido, Medellín agudizó una crisis que ya venía desde el Concilio.

---

38) Ver la carta de Carboni y otros documentos relacionados en el centro de documentación del MIEC (Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos), Lima, "Iglesia en el Perú", No. 131.

39) *Noticias Aliadas* 7 de mayo de 1969, págs. 3-4.

40) *Caretas*, 13 de mayo de 1971, págs. 20-22.

41) *Noticias Aliadas*, 29 de abril, págs. 2-3; 20 y 31 de mayo de 1972.

La toma de conciencia en la Iglesia a partir de Medellín también produjo tensiones entre la Iglesia y el régimen militar. Aunque la Iglesia vio favorablemente las reformas de los militares, no obstante, el estilo autoritario del Gobierno se convirtió cada vez más en un punto de conflicto entre las dos instituciones. En el comienzo fue principalmente el clero más radicalizado el que cuestionó al régimen; pero en los años 1973 y 1974 los sectores más moderados también se distanciaron del régimen a raíz de los abusos contra los derechos humanos y la incapacidad del Gobierno para crear una democracia "participatoria" verdadera. Hubo incidentes aislados desde el comienzo que provocaron reacciones adversas de parte de la Iglesia frente al Estado. En general, sin embargo, los militares actuaron con rapidez para suavizar la situación y minimizar el conflicto. En junio de 1969, por ejemplo, la policía irrumpió violentamente en la Rectoría de la Universidad Católica, en el centro de Lima, en reacción contra las manifestaciones de los alumnos que se habían organizado para protestar contra la nueva ley universitaria. (42) Pero, frente a la protesta del Cardenal, el Gobierno pidió disculpas y el incidente pasó a un segundo plano.

El Caso Bambarén-Artola

Sin duda, el enfrentamiento entre el Obispo Luis Bambarén y el Ministro del Interior Armando Artola en 1971 constituyó el caso más célebre de un conflicto Estado-Iglesia durante todo el régimen de Velasco. Desde la incepción del gobierno militar había surgido una especie de rivalidad entre los dos, porque ambos habían sido designados para velar por la misma área de responsabilidad: los pueblos jóvenes. Aunque su cartera era la del Ministro del Interior, el General Artola había sido escogido como una suerte de hombre de relaciones públicas de parte del Gobierno en los pueblos jóvenes, y Mons. Bambarén como obispo auxiliar de Lima había sido encargado del cuidado pastoral de las mismas zonas. De hecho, Bambarén también había participado como representante de la Iglesia en el organismo creado en 1968 por el Gobierno para tratar los problemas de los pueblos jóvenes: ONDEPJOV (Oficina Nacional de Desarrollo de Pueblos Jóvenes), que en 1971 se convirtió en SINAMOS. (43)

42) *El Comercio*, 14 de junio de 1969, pág. 1; 15 de junio, pág. 3.

43) Para la historia de SINAMOS y las organizaciones precursoras, ver Henry A. Dietz, *Poverty and Problem-Solving under Military Rule: The Urban Poor in Lima, Peru* (University of Texas, 1980).

En diferentes ocasiones durante el año 1969 los dos intercambiaron críticas acerca de la forma correcta de resolver los problemas de los pobladores. Artola hizo varias visitas llamativas a los pueblos jóvenes y se dedicó a repartir panetones y ropa. Bambarén censuró esos gestos como "paternalistas" y pidió cambios más substanciales para mejorar la vida de los pobres. De allí nació la rivalidad entre los dos, que la prensa dramatizó y exageró para sus propios fines sensacionalistas. La culminación del duelo verbal entre el prelado y el ministro ocurrió a raíz de una de las muchas invasiones típicas de la época. En mayo de 1971 un grupo de "invasores" se posesionó de propiedades privadas cerca del colegio jesuita en un área llamada "Pamplona". La policía intentó desalojar a los invasores, y el resultado fue la muerte de una persona en el enfrentamiento.

Un domingo por la mañana, el 9 de mayo, Bambarén, acompañado por el otro obispo auxiliar, Germán Schmitz, y cinco sacerdotes, celebró una misa en medio de los invasores. Aunque la intención del obispo fue expresar solidaridad con los nuevos pobladores, a quienes calificó de "Cristos Vivientes", pero sin aprobar necesariamente su acción de tomar propiedad privada, al día siguiente Artola mandó detener a Bambarén bajo la acusación de haber instigado a los invasores. Esa misma noche, sin embargo, el Presidente Velasco dispuso la libertad del obispo y tras un diálogo con el Cardenal algunos días después, los dos, el Presidente y el Cardenal declararon enfáticamente que el incidente de Pamplona, lejos de constituir un conflicto entre el Estado y la Iglesia, fue un "malentendido" de poca trascendencia. Poco después Artola renunció como ministro, y el Gobierno movilizó sus recursos para trasladar a los pobladores a un nuevo lugar, conocido en adelante como "Villa El Salvador". (44)

En un sentido estricto, el incidente de Pamplona no constituyó un enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia. Al contrario, una de las consecuencias del incidente fue un nuevo acercamiento entre ambas instituciones, un hecho que se simbolizó en la preocupación mutua por el progreso del nuevo pueblo joven. Velasco personalmente alentó las obras de construcción en favor de 'Villa' y Bambarén, por su parte, creció en prestigio como el virtual portavoz principal de todos los pueblos jóvenes de Lima. La armonía entre los planteamientos del "obispo de los pueblos jóvenes" y los del Gobierno fue tan notable que años después la Derecha política señalaría especialmente a Bambarén como uno de los más allegados al régimen velasquista.

---

44) Klaiber, *Religión y revolución en el Perú*, págs. 229-234.

De otro lado, sin embargo, el caso de Pamplona sirvió para ilustrar la latente tensión que, de hecho, existía entre el Estado y la Iglesia durante la época militar. La presencia de la Iglesia en los pueblos jóvenes, así como en otros medios populares, creó un dilema para la propia Iglesia: ¿hasta qué punto debía colaborar con un gobierno autoritario, por reformista que sea, si esa colaboración traía consigo un distanciamiento del mismo pueblo? El propio Bambarén había participado en el organismo estatal creado para fomentar el desarrollo de los pueblos jóvenes. Pero frente a una exigencia pastoral, tal como la de manifestar su solidaridad con los "invasores" en Pamplona, el prelado jesuita aceptó el riesgo de ser acusado de "agitador" por el Gobierno.

Las tensiones aumentan, 1971-1974

Hubo otros incidentes que subrayaron la naturaleza ambigua de las relaciones entre la Iglesia y el régimen de la Primera Fase. Sobre todo frente a una censura estatal, cada vez más rígida, de la prensa, la Iglesia se convirtió en la única institución que podía denunciar, con relativa impunidad, casos de violación de derechos humanos o cuestionar la dirección del proceso revolucionario. En febrero de 1971, dos meses antes del incidente de Pamplona, el Obispo Bambarén publicó un comunicado de CEAS protestando por la actuación de la Guardia Civil que había disparado contra algunos campesinos en Carhuaz. El motivo del enfrentamiento fue el intento de los campesinos de invadir una hacienda. El comunicado censuró a los guardias y a funcionarios del Gobierno en general por su falta de "una auténtica mística revolucionaria" (45). En agosto de ese mismo año los vicariatos de la Selva publicaron un documento, bajo los auspicios de CEAS, en el que denunciaron los muchos abusos a que estaban sometidos los nativos de la Amazonía. (46) Un año después, con motivo de la inauguración de algunas termoeléctricas, el Obispo Dammert de Cajamarca criticó al Gobierno por el incumplimiento de muchas de sus reformas. El Ministro de Minas y Energía, General Jorge Fernández Maldonado, que estuvo presente en la ocasión, escuchó sin objeciones las palabras del prelado. (47)

Para el clero más radicalizado, no existía la necesidad de adoptar seme-

---

45) *Oiga*, 5 de febrero de 1971, págs. 14-16, 38.

46) CEAS, *Justicia, un clamor en la Selva, Cuadernos de documentación*, No. 2.

47) *Oiga*, 29 de setiembre de 1972, págs. 14-16.

jante postura ambigua: convivencia con el Gobierno y solidaridad con el pueblo al mismo tiempo. Sobre todo a partir de 1971 ONIS optó por el criterio de apoyar al movimiento popular por encima de cualquier otro interés, una posición que también representó el sentir de muchos grupos de la Izquierda. Esta decisión pronto llevó a conflictos no solamente con el Estado, sino también con la propia Iglesia. El caso más dramático fue la detención y expulsión de dos sacerdotes, un francés y un Jesuita español, en febrero de 1972, por su acción de apoyar públicamente una huelga magisterial organizada por el SUTEP, el recién fundado sindicato de los maestros. (48) EL SUTEP, desde luego, había sido declarado ilegal por el Gobierno. En realidad, el Gobierno había decidido la deportación de varios sacerdotes y religiosos, pero después de consultar con la Iglesia, sólo dos quedaron en la lista. Aparentemente los dos que fueron expulsados no gozaban de la confianza de sus respectivos obispos y por lo tanto se encontraban sin amparo frente al Estado.

Además, en este período hubo un aumento en el número de huelgas laborales que incluyeron una nueva modalidad: la toma de iglesias. Entre 1969 y 1973 hubo por lo menos 20 casos de templos ocupados con motivo de una huelga o una manifestación de protesta popular. (49) Con frecuencia, los sacerdotes de ONIS se solidarizaron con estas huelgas, y a veces el propio cura encargado respaldó la toma de su templo.

La expropiación de la prensa, 1974

En los primeros años el régimen velasquista permitió una relativa libertad de prensa. *El Comercio, La Prensa* y otros periódicos de tendencia opuesta podían criticar al Gobierno con tal que lo hicieran dentro de ciertos "parámetros" establecidos. Sin embargo, el régimen militar fue bastante arbitrario en la aplicación de este criterio y, de hecho, expulsó a muchos periodistas en diferentes ocasiones. En 1970 el Gobierno expropió el diario *Expreso* y lo convirtió en órgano oficialista. Finalmente, el 27 de julio de 1974 nacionalizó todos los demás periódicos principales en el país. Esta medida estaba justificada en la necesidad de expropiar la prensa de manos de la oligarquía y otros intereses económicos que utilizaban los medios de comunicación como un instrumento para socavar las reformas. Al mismo tiempo, el Gobierno anunció un plan para transferir cada periódico, tras un año bajo un director

---

48) *Noticias Aliadas*, 19 de febrero de 1972, págs. 7-8.

49) Maloney, "Church and Peruvian Revolution", pág. 322.

nombrado por el Estado, a distintos grupos que eran aparentemente los más representantivos de la Nación: los campesinos, obreros, profesionales, los maestros, etc.

La reacción inicial de la Iglesia fue cautelosa. En un comunicado la Conferencia Episcopal se limitó a exhortar al Gobierno a cumplir con su intención anunciada de entregar la prensa realmente a los diversos sectores organizados de la población. (50) ONIS, en cambio, fue más entusiasta. Aplaudió la medida y expresó su deseo de que la acción de los militares sirviera para crear una auténtica representación en los medios de comunicación. Durante el año de "transición", Héctor Cornejo Chávez, que fue nombrado director de *El Comercio*, prácticamente convirtió la página editorial de ese prestigioso periódico nacional en una plataforma del socialcristianismo. Romeo Luna-Victoria contribuyó a dicha página con numerosos artículos sobre la Reforma Educativa. Pero, al cabo del año, tanto la jerarquía como ONIS habían adoptado una línea más crítica con respecto a la prensa nacionalizada, sobre todo cuando se hizo evidente que la esperada transferencia a otros grupos no se iba a realizar. En diciembre de 1975 CEAS publicó un documento intitulado *Participación popular* en que advirtió contra los riesgos de la manipulación de la opinión pública y el peligro de la implantación de un régimen totalitario. (51) Esta fue la crítica más dura que la Iglesia había hecho hasta la fecha al régimen militar reformista. El documento *Participación Popular* marcó claramente el momento en que la Iglesia oficial comenzó a distanciarse del régimen y a retirar el apoyo condicional que le había brindado desde 1968.

El 29 de agosto de 1975 el General Velasco fue destituido por los militares que formaban parte de su propio Gobierno. Con su caída se puso fin a la "Primera Fase" de la Revolución peruana y se inauguró la "Segundo Fase". Pero este cambio interno en el Gobierno también significó el fin de una etapa en la vida de la Iglesia peruana. En los años de Velasco se produjeron muchos cambios rápidos, a veces bruscos, y se dio lugar a la emergencia de nuevos grupos sociales que habían estado marginados del escenario nacional. Las reformas y la misma retórica del Gobierno revolucionario engendraron muchas

---

50) "Declaración del Episcopado peruano sobre el estatuto de prensa" (agosto de 1974), en *Documentos del Episcopado*, págs. 261-264.

51) CEAS, *Participación popular, una visión cristiana* (4 de diciembre de 1975), Cuadernos de documentación, No. 6.

expectativas acerca de la pronta instauración de un nuevo orden social en el Perú. Este clima de expectativas afectó notablemente a la Iglesia. Por un lado, se aceleró el proceso de concientización social y política que ya había comenzado en Medellín, y de otro, se intensificó el cuestionamiento interno que se había iniciado en el Concilio Vaticano II con el fin de llevar a cabo una profunda renovación de la Iglesia. En algunos casos, ciertos grupos, entre los más radicalizados, convirtieron el entusiasmo del momento en un mesianismo a la vez ingenuo y dogmático. Pero, sobre todo, en casi todos los grupos eclesiales, desde la jerarquía hasta los agentes pastorales en las áreas más remotas de la Selva o el Altiplano, surgió una inquietud común por contribuir activamente al proceso de transformación que se había puesto en marcha en octubre de 1968.

No hay duda de que la Iglesia en conjunto cambió de mentalidad substancialmente en esos años. No es siempre posible medir el grado de cambio ni precisar con exactitud cuáles fueron las actitudes que más sufrieron una transformación. No obstante, es interesante, en este sentido, resaltar algunas de las conclusiones de una encuesta realizada por el Jesuita norteamericano Thomas Maloney en 1974 entre un grupo representantivo del clero en Lima. De esta encuesta se puede tener una idea aproximada de las actitudes y opiniones del clero acerca del Gobierno militar reformista. Entre otros resultados, el 42.5o/o de los encuestados favorecía un modelo de desarrollo "capitalista". En cambio, el 43.8o/o favorecía más bien el modelo de la Revolución peruana, es decir, un tipo de desarrollo nacionalista con énfasis en la propiedad social pero sin excluir un capitalismo controlado. Finalmente, el 13.7o/o prefería un modelo socialista directamente. (52) De esta encuesta se deduce el hecho de que el clero en general, sin hablar de las religiosas y otros grupos eclesiales, era bastante "centrista" y moderado en cuanto a sus preferencias políticas y económicas. En este sentido, no se encontraba muy lejos de la opinión de la mayoría de los peruanos.

El clero en general y ciertos sectores de las religiosas desplegaron una mayor apertura hacia el concepto de cambio social y manifestaron más interés en temas políticos y económicos que el clero y las religiosas de 20 ó 30 años antes. En los años del apogeo de la Acción Católica un católico practicante absorbía ciertas ideas de las encíclicas sociales generalmente con el fin de

---

52) Maloney, pág. 391. Ver también el estudio de Mary H. Mooney y Walter C. Soderlund, "Clerical Attitudes Toward Political Development in Peru", *The Journal of Developing Areas* 12 (octubre de 1977), págs. 17-30.

demostrar los errores del comunismo u otra corriente parecida. En cambio, en los años 60 y 70 los católicos comprometidos, entre sacerdotes, religiosas y laicos, vieron en el mensaje social de la Iglesia una posibilidad real y positiva para realizar en su tiempo. Asimismo, estudiaron con más seriedad las distintas doctrinas económicas y políticas existentes con el fin de traducir ese mensaje en realidades concretas. A veces, las discrepancias públicas entre el clero acerca de la forma exacta de llegar a la "Tierra Prometida" de la justicia social escandalizaba a los fieles. Pero, desde una perspectiva más positiva, este pluralismo reflejaba la existencia de una madurez intelectual y una apertura crítica hacia los grandes temas políticos y sociales que no eran típicas en la Iglesia prevaticana.

El fin del régimen velasquista significó una frustración para muchos grupos eclesiales que esperaron ser testigos de un cambio radical en la sociedad peruana. No obstante, fue durante los años del régimen militar, de una forma menos espectacular que las reformas políticas, cuando se asentaron las bases de una Iglesia renovada según las orientaciones del Vaticano II y del Medellín. Sin perder su inquietud por lo social, la Iglesia concentró sus esfuerzos cada vez más en la creación de una acción pastoral más dinámica y actualizada. Como consecuencia de este lento trabajo se efectuó una profunda transformación en la misma Iglesia. En los años anteriores y posteriores a la Tercera Conferencia Episcopal de Puebla (1979) la Iglesia "social-política" se convirtió en la Iglesia "social-pastoral".

demostrar los errores del comunismo u otra corriente parecida. En cambio, [illegible] los años 60 y 70 los católicos comprometidos, entre sacerdotes, religiosas y laicos, vieron en el mensaje social de la Iglesia una posibilidad real y positiva para realizar en su tiempo. Asimismo, estudiaron con más seriedad las distintas doctrinas económicas y políticas existentes con el fin de traducir ese mensaje en realidades concretas. [illegible] las discrepancias públicas entre el clero acerca de la forma exacta de llegar a la "Tierra Prometida" de la justicia social causaron [illegible] a los fieles. Pero, desde una perspectiva más positiva, este pluralismo reflejaba la existencia de una madurez intelectual y una apertura crítica hacia los grandes temas políticos y sociales que no eran típicas en la Iglesia [illegible].

[illegible] fin del régimen [illegible] significó una frustración para muchos grupos eclesiales que esperaron ser testigos de un cambio radical en la sociedad peruana. No obstante, durante los años del régimen militar, de una forma menos espectacular que las reformas políticas, [illegible] se asentaron las bases de la Iglesia renovada según las [illegible] del Vaticano II y del Medellín. Sin perder su inquietud por lo social, la Iglesia concentró sus esfuerzos cada vez más en la creación de una acción pastoral más dinámica y [illegible]. Como consecuencia de este trabajo se efectuó una profunda transformación en la misma Iglesia. En los años [illegible] y posteriores a la Tercera Conferencia Episcopal de Puebla ([illegible]), la "cuestión social-política" se convirtió en la Iglesia "social-pastoral".

CAPITULO X

LA IGLESIA SOCIAL – PASTORAL
(1975 –)

CAPITULO X

LA IGLESIA SOCIAL – PASTORAL

(1962 –)

La Segunda Fase

Durante la "Segunda Fase" (1975-80) del régimen militar las relaciones entre el Estado y la Iglesia se tornaron todavía más ambiguas que durante la "Primera Fase". Se caracterizaron en la superficie por una cordialidad formal que apenas ocultaba las verdaderas tensiones que existían entre ambos. Al principio, el gobierno presidido por el General Francisco Morales Bermúdez se limitó a consolidar algunas de las reformas de su antecesor, pero después de un año se dedicó a frenar casi por completo el proceso reformista. Dado este viraje conservador, el nuevo régimen no vio con agrado la presencia de sacerdotes, religiosas y agentes pastorales en medios populares que seguían concientizando social y políticamente al pueblo. Por su parte, la Iglesia también tomó más distancia del Gobierno y en distintas ocasiones criticó severamente al régimen militar por violaciones de derechos humanos. (1) Sin embargo, en vista de que el Gobierno de Morales Bermudez se había comprometido formalmente a preparar el camino para retornar a un orden constitucional y democrático, la Iglesia se abstuvo de adoptar una actitud pública demasiado agresiva frente al Gobierno con el fin de no obstaculizar ese delicado proceso. Por eso, las relaciones Estado-Iglesia en el Perú nunca llegaron a los extremos de antagonismos a que llegaron en Chile o Brasil en la misma época.

---

1) Ver especialmente el documento episcopal: *Reflexiones de la fe sobre el monumento actual,* octubre de 1976.

Fue sobre todo en los años de la "Segunda Fase" que surgió lo que hemos denominado la Iglesia "Social-Pastoral". Esta etapa corresponde, además, al período de preparación para la Tercera Conferencia Episcopal de los obispos latinoamericanos que se realizó en Puebla en 1979. Ciertamente, "lo social" seguía siendo una preocupación central en la Iglesia en el Perú así como en todo el resto de América Latina. Pero una vez pasada la euforia de los primeros años de Medellín, caracterizada por un generalizado optimismo sobre la posibilidad de realizar, en poco tiempo, grandes reformas, especialmente en el Perú de la "Primera Fase", hubo un cambio sutil pero substancial en los distintos ambientes eclesiales en toda América Latina. En la preparación para la Conferencia de Puebla se enfatizaba mucho el concepto de la misión pastoral de la Iglesia, y este tema se convirtió en la idea clave del documento final aprobado por los obispos. Puesto que la Iglesia siempre ha sido "pastoral", obviamente se trataba de una rectificación del sentido que algunos habían dado a la palabra o de una ampliación o profundización de su sentido original. En primer lugar, frente al hecho de que algunos grupos de cristianos prácticamente habían identificado la acción pastoral con la acción política o la concientización política, se vio la necesidad de insistir en otros sentidos que la palabra "pastoral" poseía. En el Perú, el fracaso del reformismo de la Primera Fase, especialmente, llevó a los obispos y a muchos cristianos de base a desconfiar de la eficacia de las fórmulas políticas o ideológicas para lograr la transformación de la sociedad.

En segundo lugar, se hizo evidente que el sobredimensionamiento de lo político en la vida y acción pastoral de algunos cristianos, entre sacerdotes y laicos, reflejaba, en realidad, una inmadurez espiritual y una falta de integración de otros valores que ya el Concilio Vaticano II y Medellín habían subrayado. Por lo tanto, una nota dominante de la Iglesia, antes y después de Puebla, fue la búsqueda de una nueva integración de las distintas dimensiones que teóricamente deben formar parte de la vida de un cristiano contemporáneo: la dimensión espiritual y afectiva así como la política y la social. En este sentido, la palabra "pastoral" se refiere al cuidado de procurar el desarrollo armónico del cristiano, sin descuidar ningún aspecto importante de su existencia como ser humano y creyente.

Se puede percibir este cambio de énfasis no solamente a nivel de las grandes orientaciones de la Iglesia oficial, sino también en el interior de muchos grupos eclesiales. A manera de ejemplo, en los años 60 y 70 surgieron

distintos movimientos que encarnaron o enfatizaron una u otra dimensión de la vida cristiana. La teología de la liberación fue, sin duda, el movimiento eclesial que más incidió en la dimensión política. Pero, al otro extremo del espectro, en ese mismo período también se difundieron ciertos otros movimientos, tales como los Encuentros Matrimoniales o la Renovación Carismática, que tuvieron un impacto notable en la vida afectiva de miles de parejas y jóvenes. Sería difícil decir cuál de estos dos fenómenos influyeron más en la vida de la Iglesia peruana en general: el uno, que resaltaba el compromiso político del cristiano o el otro, que buscaba efectuar una profundización en la vida afectiva del cristiano. Además, en un principio, los dos grupos se miraron con cierto recelo: los del campo de la renovación afectiva criticaron a la teología de la liberación de ser demasiado "política", y los "liberacionistas" tildaron los métodos de los primeros de "alienantes" o norteamericanizados. No obstante, luego de algunos años, cada uno de estos movimientos ha pasado por un proceso de maduración y ha rectificado algunas de sus propias deficiencias. La teología de la liberación ha comenzado a enfatizar más el aspecto espiritual y contemplativo en el hombre, y los Encuentros Matrimoniales, por su parte, han comenzado a subrayar más la importancia de un compromiso social en la vida de cada cristiano.

La unión y el diálogo

Otra nota de la Iglesia de la época de Puebla es la búsqueda de una nueva unidad a base de un diálogo más profundo. El propio Concilio Vaticano II cuestionó el verticalismo autoritario, característico de la Iglesia postridentina, e invitó a los laicos a participar más activamente en la vida de la Iglesia. En América Latina el llamado de Medellín a ser solidario con los que sufren la injusticia aceleró ese proceso de democratización porque dio a los laicos, sacerdotes y religiosas una nueva mística que les unió en una causa común. Pero esta nueva libertad en la Iglesia también dio lugar a cierta confusión acerca de los límites entre el diálogo responsable (que incluye la crítica constructiva) y el disentimiento irresponsable. Surgieron enfrentamientos entre obispos y sacerdotes, generalmente debidos a que una de las dos partes no aceptaba el nuevo pluralismo en la Iglesia, que el propio Concilio fomentaba, o porque no quería aprender el difícil arte de dialogar. En general, las tensiones más agudas en los años de Medellín surgieron entre conservadores y progresistas. No obstante, en la época de Puebla las dos partes hicieron un esfuerzo para llegar a una nueva convivencia eclesial. En el mapa eclesiástico, por ejemplo, es posible encontrar grupos de "progresistas" en la diócesis de un obispo conservador, o por el otro lado, grupos tradicionales en el área de jurisdicción de un

obispo progresista. En general, aunque no se ha llegado a una armonía absoluta, existe una mutua aceptación a base del respeto y del diálogo. Por eso, en la Iglesia "social-pastoral" con frecuencia los enfrentamientos que ha habido no han surgido tanto entre "conservadores" y "progresistas", sino entre "sectarios" y "pluralistas", o, en otras palabras, entre los que no son capaces del diálogo y los que sí lo son.

El dirigente eclesial: un "acompañante"

Finalmente, entre los rasgos que conforman el perfil del modelo de sacerdote o de religiosa de la Iglesia de Puebla se destaca el de ser un "acompañante". Si bien el Concilio llamó a los laicos a tomar puestos de liderazgo en la Iglesia, no obstante, los pasos hacia la creación de un laicado bien formado y capaz de asumir ese liderazgo eran más bien lentos. Naturalmente, en los pueblos jóvenes o las nuevas urbanizaciones, donde literalmente se levantaban nuevas parroquias, el sacerdote y las religiosas desempeñaban casi todas las funciones en las primeras épocas. Sin embargo, fue justamente en estas nuevas parroquias donde más se promocionaba a los laicos, mediante cursillos o ciertas dinámicas especiales, tales como la catequesis familiar. Con el tiempo, el sacerdote (o la religiosa) de figura autoritaria se fue transformando en un amigo o "acompañante" que apoya a los laicos. En ciertas otras parroquias de clase media también se ha logrado crear un sentido de "equipo" entre el sacerdote, las religiosas y los laicos. Los Cursillos de Cristiandad y, mucho más, los Encuentros Matrimoniales han contribuido a este cambio de relaciones porque emplean dinámicas que rompen la barrera de formalismo que tradicionalmente separa a los sacerdotes de los laicos. En la Iglesia social-pastoral el sacerdote y la religiosa han comenzado a tomar el papel de asesor, de guía espiritual o de consejero, dejando un espacio cada vez más amplio para que el laico asuma el rol de liderazgo que le corresponde.

La Teología de la Liberación

Sin duda, la corriente intelectual que más interés ha suscitado en la Iglesia latinoamericana desde Medellín ha sido la teología de la liberación. Esta nueva corriente teológica definitivamente marca una nueva etapa en la historia de la Iglesia en América Latina porque, más que cualquier otra tendencia, simboliza la toma de conciencia de una Iglesia comprometida en todo el subcontinente. Más aún: representa el comienzo de la mayoría de edad de la Iglesia latinoamericana porque la teología de la liberación, en un principio muy dependiente de autores europeos, ha vuelto, a su vez, a influir en el pensa-

miento católico universal. Desde sus inicios en los años 60 ha surgido una especie de "escuela" de teólogos que, desde distintas perspectivas, pueden considerarse los creadores y los portavoces principales de la teología de la liberación: entre ellos, en el Cono-Sur, los Jesuitas Juan Luis Segundo y Juan Carlos Scannone y el sacerdote chileno Segundo Galilea; en Brasil, Hugo Assmann y el Franciscano Leonardo Boff, y en El Salvador el Jesuita Jon Sobrino. Entre los protestantes se destacan el brasileño Rubem Alvez y el argentino José Miguez Bonino. El sacerdote belga José Comblin es considerado uno de los primeros pensadores de la nueva corriente. El historiador argentino Enrique Dussel, un laico, también ha hecho aportes filosóficos al proceso. Entre estas figuras de primer orden, sin embargo, no hay ninguna tan reconocida e identificada con la misma frase "la teología de la liberación" que el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez Merino.

Gustavo Gutiérrez

Gustavo Gutiérrez es, además, el único teólogo de esa corriente de cierta talla en el Perú. Por esta razón se ha constituido en un símbolo de todo un movimiento eclesial que se inspira en sus ideas. Desde la publicación de su libro *Teología de la liberación: Perspectivas* (1971), se ha convertido en una de las figuras más conocidas en el mundo católico del siglo XX. A pesar de ser un teólogo de renombre internacional, sin embargo, es conocido en medios eclesiales sencillamente como "el Padre Gustavo". Su estilo sencillo de vida y su manera directa y aún cariñosa de tratar a la gente no permiten formalismos en su relación con los centenares de sacerdotes, religiosas, catequistas y universitarios que lo conocen. Es sacerdote del clero secular y su superior inmediato es el Cardenal-Arzobispo de Lima.

Su propia vida es una guía para trazar la evolución de la teología de la liberación. Nació el 8 de junio de 1928 en el centro de Lima y vivió en distintos barrios de clase media popular. Finalmente, la familia se estableció en Barranco. Estudió algún tiempo en el colegio marista de esa vecindad, pero luego fue obligado a terminar sus estudios en su casa debido a una enfermedad que le afectaba los huesos (la osteomielitis). Entró en la Universidad de San Marcos en 1947 para estudiar Medicina. Al mismo tiempo participó en grupos de la Acción Católica y llegó a ser, en 1950, presidente del Centro Católico de Barranco. Por esos vínculos entabló amistades con algunos dirigentes de la "vieja guardia" de la Acción Católica, tales como César Arróspide, Eduardo Picher, José Dammert y Gerardo Alarco. Mientras estudiaba en San Marcos

tomó cursos de filosofía en la Universidad Católica. Se acuerda especialmente del curso de Filosofía Moral del P. Felipe MacGregor. (2)

En 1950 entró en el Seminario de Santiago de Chile donde estudió un semestre. Gracias a una beca fue a Europa en 1951 para estudiar filosofía y psicología en la Universidad de Lovaina. Durante su estancia en ese centro de estudios fue condiscípulo de Camilo Torres. Presentó su tesis de licenciatura en 1955 sobre "Los conflictos síquicos en Freud". Entre 1955 y 1959 estudió teología en Lyón, Francia. Fue influido por ciertos profesores, especialmente Gustavo Thils, el cristólogo Christian Duquoc y Gustavo Martelet, SJ. Estudió privadamente con el P. Henri de Lubac, SJ, uno de varios intelectuales prestigiosos en la Iglesia de esa época que no podían enseñar en público por sus ideas avanzadas. Fue este contacto con profesores jesuitas el que despertó su interés en la espiritualidad ignaciana. Además, en 1958, hizo el mes de los ejercicios espirituales de San Ignacio. Entre otras influencias importantes de ese período se destacan los conceptos modernizantes de Ives Congar, Eduardo Schillebeekx y Karl Rahner, todos peritos en el Concilio. Conoció, también, como todos los católicos de círculos progresistas, las obras censuradas de Pierre Teilhard de Chardin. Se ordenó sacerdote en 1959 en Lima por el Arzobispo Landázuri. Entre 1959 y 1960 complementó sus estudios con un semestre en la Universidad Gregoriana en Roma. En 1960 regresó a Lima donde se incorporó como profesor en la Universidad Católica y asumió al mismo tiempo el cargo de asesor de la UNEC.

Fue en ese medio universitario, principalmente en talleres y encuentros de la UNEC, donde se forjaron los cimientos de la teología de la liberación. En 1964 el P. Gutiérrez asistió a una reunión en Petrópolis organizada por Ivan Illich. La ponencia que dio en Brasil, donde se destacó como teólogo, fue ampliada y presentada a dirigentes estudiantiles en la Universidad Católica de Montevideo en 1967, bajo el título de *La Pastoral de la Iglesia en América Latina*. Finalmente, en Chimbote en julio de 1968, ante un grupo de sacerdotes de ONIS, presentó un trabajo que llevaba un título sugerente: "Hacia una teología de la liberación". Desde ese momento en adelante el hombre y el concepto se han identificado estrechamente. Poco después asistió como asesor a la Conferencia Episcopal de Medellín. La teología de la liberación fue incorporada

---

2) Entrevista personal al P. Gutiérrez, Lima, 21 de marzo de 1983. Ver también la entrevista realizada por Mario Campos en *La República*, 20 de abril de 1984, págs. 13-21.

como una de las ideas fundamentales en los documentos finales de Medellín. En Suiza en 1969, ante otro auditorio, precisó todavía más sus ideas y en Lima, en 1971, publicó su famosa obra. (3). Desde aquel entonces el libro ha sido traducido a muchos otros idiomas y actualmente es considerado el texto básico e imprescindible, en seminarios católicos y protestantes en todo el mundo, para tratar el tema de la teología de la liberación.

En proceso de creación

En líneas básicas, la teología de la liberación concibe el esfuerzo de los hombres del Tercer Mundo para salir de la dependencia y del subdesarrollo como un proceso creativo de autoliberación. En términos religiosos esta búsqueda de la libertad se asemeja a la salida de los hijos de Israel de la esclavitud en Egipto. El P. Gutiérrez recurre a las corrientes teológicas más importantes de Europa y América del Norte de la postguerra, y a las ciencias sociales, especialmente la teoría de la dependencia, con el fin de llegar a una nueva síntesis entre la historia y la teología, con una aplicación especial a América Latina. Su obra despertó la admiración de muchos y, a la vez, desató una controversia apasionada: dos reacciones típicas frente a un concepto novedoso. En general, las críticas que han surgido en torno a su obra se reducen a dos: por un lado, a pesar de su intención anunciada de forjar una nueva teología auténticamente latinoamericana, en realidad, la teología de la liberación, al menos en su forma original, dependía fuertemente de autores europeos; y de otro, absorbía un poco simplístamente la teoría de la dependencia y ciertas categorías marxistas. (4)

---

3) Sobre la evolución de las ideas del P. Gutiérrez ver Roberto Oliveros, *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1976* (2a. ed.; Lima: C.E.P., 1980); y Miguel Manzanera, *Teología y salvación en la obra de Gustavo Gutiérrez* (Bilbao: Universidad de Deusto, 1978).

4) En el Perú, así como existe una "escuela" de la teología de la liberación, también ha surgido una "escuela" de oposición. Una de las críticas más equilibradas de la obra del P. Gutiérrez se encuentra en el artículo del Jesuita José Luis Idígoras, "Reflexiones sobre la teología en el Perú", en *Revista de la Universidad Católica* (nueva serie), No. 7 (junio de 1980): 45-80; ver también Francisco Interdonato, S.J., *Teología latinoamericana: ¿Teología de la liberación?* (Bogotá; Ediciones Paulinas, 1978); y Ricardo Durand Florez, S.J., *Observaciones a teología de la liberación; la Fuerza Histórica de los pobres* (Callao, 1985).

No obstante, en distintas obras posteriores el P. Gutiérrez ha profundizado su mensaje original, precisando algunos conceptos y ampliando otros. En *La fuerza histórica de los pobres* (1979), por ejemplo, se nota una preocupación por acercarse más a la realidad de América Latina con el fin de elaborar una teología latinoamericana. Además, en distintos ensayos y artículos, ha buscado las raíces de una teología de la liberación en la propia historia de América Latina, sobre todo en la figura de Bartolomé de las Casas o en ciertas figuras contemporáneas, tales como el novelista José María Arguedas. En otras tres obras se percibe, especialmente, el esfuerzo de profundizar la dimensión espiritual de su teología: *El Dios de la vida* (1981), *Beber en su propio pozo* (1983) y *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job* (1986). La teología de la liberación es, por ende, una corriente intelectual en proceso de crecer y madurar. A pesar de sus relativamente pocos años de existencia, sin embargo, ya ha tenido considerable influencia en medios eclesiales, universitarios y políticos en toda América Latina. (5)

Colaboradores y simpatizantes

En el Perú hay ciertas personas y ciertos grupos que están ligados de una manera especial a las ideas y la persona del P. Gutiérrez. En primer lugar, ciertos profesores de teología en la Universidad Católica, especialmente los sacerdotes diocesanos Luis Fernando Crespo y Felipe Zegarra, son estrechos colaboradores del P. Gutiérrez. Hasta su muerte en 1979 el joven y popular sacerdote Hugo Echegaray, autor de la obra *La Práctica de Jesús* (1980), también formó parte del grupo de La Católica. Además, en 1974 el P. Gutiérrez fundó el Centro Bartolomé de las Casas en el Rímac con el fin de continuar y profundizar su obra. El equipo de sacerdotes y laicos que trabaja en el centro realiza distintos proyectos de investigación y organiza cursillos y talleres para la formación de dirigentes cristianos en medios populares. También mantiene un centro de documentación que recoge noticias acerca de la Iglesia en el Perú y el resto de América Latina. Estrechamente vinculado con el Centro Las Casas es el Centro de Estudios y Publicaciones que publica la revista *Páginas* y se dedica a difundir obras relacionadas con los sectores progresistas en la Iglesia latinoamericana.

---

5) Para un análisis de los alcances de la teología de la liberación ver la revista *Páginas*, "Teología de la liberación: diez años caminando con el pueblo pobre", diciembre de 1981.

Además, hay ciertos grupos laicales cuya inspiración básica es la teología de la liberación: la UNEC, cuyo asesor es el propio P. Gutiérrez, la JOC y el MTC (Movimiento de Trabajadores Cristianos). El asesor de estos dos últimos grupos es el P. Jorge Alvarez Calderón, una de las figuras más visibles del movimiento de la teología de la liberación. Naturalmente el movimiento sacerdotal ONIS, que comenzó a decaer después de Puebla, se inscribía en la misma línea. A estos grupos habría que añadir el Instituto Superior de Estudios Teológicos, un centro para la formación de los religiosos. Aunque el Instituto no pretende representar una sola corriente, de hecho, la mayor parte de los profesores ven con simpatía las ideas del P. Gutiérrez. Finalmente, ciertos Jesuitas, especialmente Ricardo Antoncich y Manuel Díaz Mateos, se destacan por su esfuerzo en querer descubrir vínculos entre la teología de la liberación y la espiritualidad ignaciana.

Un movimiento eclesial: el cursillo de verano

No obstante la evidente influencia intelectual que ha tenido, la teología de la liberación no puede considerarse solamente como una corriente intelectual. Más que una "escuela" de pensamiento, es la bandera de todo un movimiento eclesial que aglutina a muchas personas de distintas tendencias y orientaciones. Para muchos cristianos que trabajan en parroquias y otras obras en medios populares, la teología de la liberación es un mensaje de esperanza que ellos asocian con la nueva Iglesia post-Medellín. Es, por lo tanto, un símbolo que supera los límites de una definición intelectual precisa. El mejor ejemplo de la teología de la liberación como movimiento es el cursillo de verano que el Departamento de Teología de la Universidad Católica ofrece todos los años. El primer cursillo, conocido oficialmente como "Jornadas de reflexión teológica", se organizó en 1971. Desde esa fecha el cursillo se ha convertido en el lugar de encuentro privilegiado de la Iglesia progresista en el Perú. A su vez refleja la fuerza creciente de esa Iglesia. En 1974, por ejemplo, había unos 464 participantes. Pero en 1983 esa cifra ascendió a 1,500. (6)

Los organizadores y los expositores principales usualmente son los propios profesores del Departamento de Teología de la Católica. La figura clave

6) Estos datos están tomados del archivo sobre el cursillo de verano en el Departamento de Teología de la Universidad Católica; ver también el *Informativo quincenal* publicado por C.E.P., 3 de marzo de 1983, pág. 3. A partir de 1983 se abrió una segunda sesión del curillo en el mes de agosto; así, el cursillo de la Católica ya no es estrictamente "de verano". *C.E.P.: Informativo quincenal*, 14 de enero de 1983, pág. 5.

que más atrae a la gente es el P. Gutiérrez. Aunque no se le presenta como un curso sobre la teología de la liberación, de hecho esa es la perspectiva general que vertebra el sentido de las ponencias y las discusiones en grupo. El cursillo, que suele durar dos semanas, es verdaderamente un acontecimiento eclesial porque reúne a representantes de la Iglesia de todo el país. Aunque van muchos sacerdotes y muchas religiosas, de hecho predominan los laicos. En el cursillo de 1978, por ejemplo entre los 1,126 inscritos, hubo 405 sacerdotes y religiosas; los 721 restantes eran laicos. (7). Además, aunque todas las extracciones sociales están presentes, de hecho, predominan personas de modesta condición social, la mayor parte provenientes de pueblos jóvenes o del medio rural andino. El cursillo, es, también, un imán para los provincianos: casi un tercio de los participantes viene de provincias. Asimismo participan estudiantes de la UNEC y obreros de la JOC y el MTC. Finalmente, vienen grupos del extranjero, principalmente de Ecuador, Chile y Brasil, pero también se presentan cada año teólogos y estudiantes de los Estados Unidos, Canadá y Europa.

¿Cuál es la motivación básica de los participantes? Fundamentalmente, son creyentes comprometidos ávidos de profundizar su fe religiosa. De hecho, la mayor parte de los laicos que acude a las jornadas son personas de escasa formación intelectual. Entre ellas se encuentran obreros, campesinos, secretarias y empleadas. Casi todas realizan algún tipo de trabajo pastoral en sus respectivas parroquias o en algún movimiento laical. Además, casi todas, especialmente las que viven en pueblos jóvenes, han pasado por el proceso de concientización política que ha afectado a las clases populares desde los años 60. Por eso, están en busca de una comprensión más crítica de su propia fe religiosa a la luz de una nueva conciencia social. El cursillo les ofrece justamente esta visión más crítica mediante una profundización de los grandes temas bíblicos y su aplicación a las realidades del siglo XX. Sin embargo, para la mayoría de los participantes, entre universitarios y adultos, adquirir nuevos conocimientos teológicos no es el único objetivo de asistir al cursillo. Para ellos, las Jornadas significan sobre todo una experiencia de Iglesia. Mediante el contacto con centenares de otros cristianos que vienen de todas partes y el intercambio de experiencias personales que forma parte de la dinámica del cursillo, los participantes se sienten identificados con una obra grande y una causa superior. Esta experiencia, a la vez, robustece la "mística" común que une a los representantes y militantes de la Iglesia progresista. Además, todo

7) Archivo del Departamento de Teología de la Católica, citado arriba.

se realiza en un ambiente de convivencia y fraternidad que es una de las atracciones principales del cursillo. Finalmente, la experiencia de las dos semanas comienza y termina con una liturgia, generalmente presidida por uno o dos obispos.

La Iglesia popular y la política

En distintos mensajes los obispos de América Latina han expresado su preocupación por una posible infiltración marxista en la Iglesia y la creación de una "Iglesia popular" paralela e, incluso, opuesta a la Iglesia jerárquica. Sin embargo, salvo en algunos casos notorios, que veremos enseguida, ninguno de estos dos fenómenos ha ocurrido en el Perú. Dentro de los seguidores de la teología de la liberación hay una gran amplitud de interpretaciones y maneras de entender la relación entre la fe y la política. En este sentido, la teología de la liberación en el Perú no representa una visión cerrada y dogmática ni mucho menos una "secta". Además, a pesar de la presencia de ciertos esquemas marxistas en la obra del P. Gutiérrez, no hay marxistas entre los cristianos que de algún modo, adhieren a la teología de la liberación o que trabajan en medios populares. Ciertos profesores en la Universidad Católica conocidos como cristianos practicantes militan en partidos de la Izquierda. Sin embargo, esos partidos se declaran ex-profeso "no marxistas". Entre la gran masa de fieles que viven en parroquias populares o en el campo, existe menor rigurosidad intelectual que entre los académicos acerca de la manera de aplicar el mensaje social de la Iglesia a realidades políticas concretas. La cosmovisión religiosa y política de muchos cristianos de base oscila entre la religiosidad popular, que incluye elementos tradicionales y conservadores, y la teología de la liberación. El "izquierdismo" de estos cristianos consiste, generalmente, en apoyar a uno u otro candidato de la Izquierda, no porque sea marxista, sino porque promete realizar reformas sociales. Antes bien, la inmensa mayoría de estos cristianos practicantes rechaza por instinto al marxismo como sistema político o como filosofía.

Tampoco ha surgido en el Perú una Iglesia "rebelde" o contestaria en medios populares. En buena medida este hecho se debe a los esfuerzos de los portavoces y dirigentes de la Iglesia "popular", incluso los del campo de la teología de la liberación, de fortalecer los lazos de unión con los obispos. El P. Gutiérrez ha mantenido durante años estrechos vínculos de amistad con el Cardenal Landázuri, de tal manera que algunos han visto en el Cardenal una especie de "protector" de su movimiento. En realidad, el jefe de la Iglesia li-

meña ha practicado frente a la teología de la liberación la misma política que practica con respecto a todos los demás grupos eclesiales, algunos incluso de tendencias muy conservadoras: el pluralismo dentro de un marco de diálogo y obediencia. Aunque es prematuro medir en su totalidad la influencia de la teología de la liberación en la Iglesia peruana, al menos se puede concluir que ha sido significativa hasta la fecha. El cursillo de verano sólo ha desempeñado un rol importante en la actualización de la fe de miles de cristianos ordinarios. Incluso, en el caso de muchos, prácticamente, ha significado una segunda evangelización.

Los grupos conservadores

El uso de la palabra "conservador", igual que la palabra "progresista" es arbitrario: el significado de ambas depende mucho del contexto histórico en que se usan. En general en América Latina hay un criterio clave para distinguir a un "conservador" de un "progresista": su grado de aceptación del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín (que fue reafirmada en Puebla). Uno se define conservador, en primer lugar, porque no practica la letra ni vive el espíritu del Concilio Vaticano II. El Concilio exhortó a los católicos a abrir sus horizontes y entrar en "diálogo" con el mundo contemporáneo. Esa exhortación no puede reducirse a ciertas fórmulas concretas porque se refiere sobre todo a una actitud mental y sicológica. Por eso, cabe una distinción entre "tradicionalistas" y "conservadores". Con frecuencia, son dos facetas de una misma persona, pero no siempre. Hay personas que añoran ciertas tradiciones de la Iglesia (la Misa en Latín, el uso de símbolos religiosos más explícitos, etc.), pero que no están cerradas a los valores fundamentales que el Concilio subrayó: la tolerancia hacia nuevas ideas, la comprensión de otras culturas y religiones y el espíritu de adaptación a las necesidades pastorales del pueblo, etc.

En cambio, los grupos conservadores suelen insistir en retener no solamente las formas prevaticanas, sino también las actitudes. En ellos rigen un verticalismo autoritario, cierto unidimensionalismo intelectual, un estilo rígido en la manera de celebrar la Misa y administrar los sacramentos y la práctica de devociones que refuerzan el individualismo, etc. Sobre todo, se caracterizan por un sectarismo con relación a otros grupos en la Iglesia. A estos rasgos habría que añadir otro de particular importancia para América Latina: la actitud fundamental frente al cambio social. La Conferencia Episcopal de Medellín llamó a los católicos a incorporar en sus vidas un compromiso real en favor de la justicia social y los pobres. En general, los grupos conservadores en

América Latina no parecen haber comprendido, ni mucho menos, aceptado este llamado de la Iglesia. Al contrario, muchos se identifican con grupos de la Derecha política y muestran casi una obsesión acerca de la "infiltración marxista" en la Iglesia. Pero, para estos grupos, "marxismo" se refiere a prácticamente cualquier proyecto serio de reforma social. Por eso, con frecuencia agrupan indiscriminadamente a marxistas, izquierdistas no marxistas y social-cristianos bajo la misma bandera.

En el Perú hay varios obispos, muchos grupos pequeños y distintos sectores e individuos dentro de ciertas órdenes religiosas que, en alguna medida reúnen estas características. Entre ellos hay dos que se destacan: Opus Dei y Sodalitium. Opus Dei fue fundado en España, en 1928, por el sacerdote diocesano Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975). Es una asociación de laicos y sacerdotes. Tuvo vínculos estrechos con el régimen de Franco, aunque con el tiempo se ha extendido por todo el mundo católico. Comenzó en el Perú en la Prelatura de Cañete y Yauyos y actualmente cuenta con cuatro obispos: Orbegozo de Chiclayo, Sánchez Moreno de Cañete, Pelach de Abancay y el obispo auxiliar de dicha diócesis, Juan Antonio Ugarte Pérez. Además, el Opus dirige la Universidad Católica de Piura, fundada en 1968. La obra mantiene varias casas en Lima para la formación de estudiantes y otras personas interesadas.

Sodalitium Christianae Vitae, en cambio, es una obra netamente peruana. Fue fundada en 1971 por el laico Luis Fernando Figari, que había sido estudiante en la Universidad Católica y en el Seminario de Santo Toribio. Cofundó su obra con el Padre Marianista Gerald Haby. Sodalitium es una asociación piadosa de laicos y sacerdotes que se basa en el modelo de la congregación mariana y se inspira mucho en los consejos del fundador de los Marianistas, Guillermo José Chaminade. Sin embargo, la propensión del fundador de Sodalitium hacia el verticalismo autoritario, no exento de cierta inspiración fascista, también forma parte de la "mística" del grupo. Muchos de los miembros vienen del Colegio Santa María de los Marianistas, donde el Sr. Figari ejerció la docencia durante algún tiempo. Además existe una rama femenina, "Asociación de María Inmaculada". Sodalitium tiene una presencia importante en el Seminario de Santo Toribio, en donde varios de sus miembros estudian para el sacerdocio, y en la Universidad Católica. En general, los miembros vienen de las clases medias y altas. Hay varios obispos, notablemente Mons. Vargas de Arequipa, que apoyan la obra. Asimismo, hay ciertos sacer-

dotes diocesanos y otros de órdenes religiosas que le prestan su colaboración. (8).

Puebla

La reacción conservadora

La Tercera Conferencia Episcopal latinoamericana, celebrada en Puebla de los Angeles, México, entre el 27 de enero y el 13 de febrero de 1979, fijó las líneas básicas de la Iglesia "social-pastoral" y creó, asimismo, un nuevo consenso en la Iglesia latinoamericana. Sobre todo, reafirmó inequívocamente las grandes orientaciones de Medellín. Sin embargo, sus orígenes eran muy distintos de los de la Conferencia de 1968. En Medellín reinaba un ambiente de cordialidad y de apertura. Aunque el documento final reflejó fundamentalmente la mentalidad de los grupos progresistas, no hubo intentos de cerrar o sofocar el diálogo. En cambio, desde el comienzo, Puebla fue cuidadosamente planificada por ciertos grupos conservadores que buscaron imponer una sola línea sobre la conferencia y excluir la voz de los grupos progresistas. En 1972 el Arzobispo-Coajutor de Medellín, Colombia, Alfonso López Trujillo fue elegido Secretario General del CELAM. Desde ese cargo se convirtió en el portavoz principal de los grupos conservadores en todo el continente. Con el apoyo intelectual del Jesuita belga Roger Vekemans y con el beneplácito del Cardenal Baggio, el presidente de la Comisión Pontificia para América Latina en Roma, se dedicó a preparar el terreno para la conferencia. (9)

En diciembre de 1977 el grupo planificador en Medellín difundió un *Documento de consulta* que pretendía ser una guía de orientación para las discusiones en torno a la conferencia. De un modo u otro, sutil o casi abiertamente constituyó un rechazo de la Conferencia de Medellín. Aunque se rindió homenaje a esa conferencia, al mismo tiempo se le restó importancia con la afirmación ambigua de que Medellín, cuyo objetivo principal fue la aplicación del Concilio Vaticano II a América Latina, "no se puso explícitamente en

---

8) Para más datos sobre los grupos conservadores ver *Marka* (Lima), 13 de noviembre de 1975, págs. 11-13; 13 de setiembre de 1979, págs. 20-21; 27-28; *Oiga*, 19 de octubre de 1981, pág. 43; *La República*, 11 de enero de 1985, pág. 8.

9) Para un recuento excelente de la historia de Puebla ver Penny Lernoux, *Cry of the People* (New York: Penguin Books, 1982), págs. 413-444.

continuidad con la historia episcopal" del continente. (10) De mucha mayor importancia era el hecho de que el documento de López Trujillo planteaba una visión fundamentalmente europea de la realidad latinoamericana y subrayaba como problema principal del nuevo continente, el secularismo. En cambio, relegaba a segundo plano los temas de la masiva explotación y la deshumanización que resultan de la marginación social y política.

Sin embargo, este documento preparatorio tuvo un efecto no previsto y, a la larga, positivo: sirvió para movilizar a miles de cristianos en todo el continente que lo vieron como una abierta declaración de guerra contra todo lo que Medellín había significado. En el intervalo entre Medellín y Puebla, las ideas fundamentales de una Iglesia comprometida y solidaria habían pasado de las élites a las masas populares. Por lo tanto, el *Documento de consulta* fue ampliamente difundido y discutido, sobre todo, entre cristianos de la nueva mentalidad, en parroquias y comunidades de base. Como consecuencia, hubo una nueva toma de conciencia y una profundización en el espíritu de Medellín. El rechazo del documento fue rotundo en todo el continente. Finalmente, en setiembre de 1978 el Cardenal Aloisio Lorscheider, a la sazón presidente del CELAM y voz principal de los progresistas en aquel organismo, publicó otro documento conocido como el *Documento de trabajo.* Así, varios meses antes de la reunión de Puebla, una verdadera batalla se había librado entre dos facciones, cada una armada con su propio documento.

Medellín reafirmada

En la misma Conferencia de Puebla, que se celebró tres meses después de la fecha originalmente prevista, con el fin de poder contar con la presencia de Juan Pablo II, recién elegido en noviembre, reinaba un ambiente de gran expectativa y, a la vez, de gran tensión. Hasta el último momento hubo intentos de manipular la reunión, sobre todo mediante la exclusión de los teólogos de la liberación. Sin embargo, muchos obispos invitaron a sus propios teólogos, además de los designados oficialmente por las distintas conferencias episcopales nacionales. Gracias a esta estrategia las fuerzas progresistas, de hecho, estuvieron presentes en Puebla. Los teólogos conservadores dieron sus consejos desde dentro de la Conferencia y los de la liberación, desde afuera. El pro-

---

10) Consejo Episcopal Latinoamericano, "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", Documento de consulta a las conferencias episcopales (noviembre de 1977), párrafo 86.

pio Gustavo Gutiérrez fue el consejero de ocho obispos, entre ellos Dom Helder Cámara de Brasil y Mons. Leonidas Proaño de Ecuador. (11) Por lo tanto, muy a pesar de los esfuerzos de López Trujillo, de hecho hubo una confrontación de dos visiones teológicas, porque los aportes de los teólogos excluidos circularon ampliamente entre los obispos y los otros delegados. Finalmente, hubo otro fenómeno no previsto que influyó definitivamente en el proceso: la presencia de Juan Pablo II. Muchos conservadores guardaban la esperanza de que el nuevo Pontífice condenara la teología de la liberación, a la luz de sus muchos años de militancia anticomunista en Polonia. No obstante, el enormemente carismático Papa sorprendió a todos, incluso a los del campo progresista, por su enérgica condenación de la injusticia social y la miseria en América Latina. Además, la ausencia de una censura papal a la teología de la liberación fue vista por los obispos y sus peritos como una señal positiva en su favor.

Durante dos semanas de intenso trabajo los participantes discutieron en las comisiones el *Documento de trabajo* (del Cardenal Lorscheider). Una crítica general que se ha hecho al documento final de Puebla es que parece ser, precisamente, la obra de una comisión: es decir, que le falta síntesis y unidad orgánica. No obstante, en general lo positivo prevalece sobre lo negativo. El documento de Puebla es más teológico y en muchos sentidos mejor pensado que el documento de Medellín. Para los grupos progresistas, Puebla significó una victoria decisiva porque claramente reafirmó la línea general de Medellín. No solamente se subrayó la opción preferencial de la Iglesia por los pobres, sino, más aún, se afirmó sin ambages la validez del concepto de la liberación en Cristo. Por otra parte, el documento precisa que la liberación cristiana no puede confundirse con una liberación meramente política, ni mucho menos en el sentido marxista. (12) Finalmente, Puebla marcó el comienzo de una nueva era de consenso en la Iglesia entre "progresistas" y "conservadores". Si bien cada grupo tenía sus propias interpretaciones del documento, al menos existía una carta básica en común que les unía.

La presencia peruana

Igual que en el resto de América Latina, también hubo en el Perú una

11) Lernoux, pág. 423.

12) Ver el artículo de José Luis Idígoras, SJ.: "La liberación en Puebla", *Revista teológica limense*, Vol. XIII, No. 2: 315-344.

amplia discusión en torno al *Documento de consulta.* Entre otros ejemplos, en marzo de 1978 en el Instituto Pastoral Andina (Cusco) el P. Gutiérrez planteó sus críticas a dicho documento ante un centenar de sacerdotes, religiosas y catequistas de todo el Sur Andino. (13) En distintas asambleas regionales en todo el país se prepararon críticas y sugerencias para llevar a Puebla. Finalmente, en mayo de 1978 la Conferencia Episcopal nacional publicó su propio documento en base a estos aportes regionales. El documento del episcopado marca claras distancias con el documento preparado en Colombia. En las "Observaciones generales" declara que la conferencia a celebrarse en Puebla debería "inspirarse en el espíritu de Medellín y expresarse en el lenguaje claro y sencillo de aquella histórica Conferencia". Además, frente al intento de imponer un documento sin una "consulta" previa verdadera, el documento peruano afirma que es necesario "tener en cuenta el testimonio dado por obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, en su firme propósito de fidelidad al Señor en su pueblo". (14) El carácter avanzado del documento se ve, sobre todo, en el análisis que hace de las "causas estructurales de la pobreza en América Latina". Frente a estas causas sólo caben soluciones estructurales fundamentales. También se denuncian, entre otros males, la doctrina de la "Seguridad Nacional" y el armamentismo. (15). Así, los obispos no solamente hicieron sugerencias para Puebla, sino que, se valieron de la oportunidad para dirigir una crítica al régimen de la Segunda Fase, que ya estaba en su tercer año.

Los obispos peruanos fueron a Puebla, por lo tanto, con una agenda que representaba el sentir de una amplia gama de cristianos en todo el país. Más que en cualquier otra asamblea anterior, ellos podían afirmar que hablaban a nombre de toda la Iglesia peruana. A la cabeza de los 12 obispos estaba el Cardenal, que además de ocupar el puesto privilegiado de primer vicepresidente del CELAM, también fue a la conferencia en su calidad de presidente de la Conferencia Episcopal peruana. Entre los otros once prelados elegidos se encontraban Luis Bambarén (Chimbote), Manuel Prado (Trujillo),

---

13) Ver la crítica que hace Gustavo Gutiérrez del *Documento de consulta* en *La Fuerza Histórica de los pobres* (Lima: CEP, 1979), págs. 185-235.

14) *Aporte de la Conferencia Episcopal peruana al Documento de Consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado latinoamericano* (mayo de 1978), pág. 5.

15) Ibid., págs. 56-58.

Lorenzo León Alvarado (Huacho), Germán Schmitz (auxiliar de Lima), Luciano Metzinger (secretario de la Conferencia Episcopal), Javier Ariz (Puerto Maldonado), Fernando Vargas (Piura), Ignacio Orbegozo (Chiclayo) y Eduardo Picher (Huancayo). Además de estos once elegidos, Alcides Mendoza Castro, Vicario Castrense, fue designado por la Santa Sede. El teólogo oficialmente designado por la Conferencia fue el P. Enrique Bartra, SJ. El P. Hugo Garaycoa Hawkins, posteriormente elevado al rango de obispo, fue enviado como representante del sector de la pastoral juvenil. La Madre Esther Capestany fue enviada como representante de la Conferencia de Religiosos. La comitiva peruana también incluyó a un seglar, un diácono y un representante de las culturas indígenas de la Selva. La delegación episcopal peruana formó parte de una asamblea de 188 prelados en total, entre elegidos y designados por la Santa Sede.

Además, hubo algunos peruanos invitados por la vía "no oficial". El P. Gutiérrez fue, como indicamos anteriormente, uno de los peritos "de fuera" que más influyó "dentro". El P. Ricardo Antoncich fue invitado como asesor a la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Por su parte, el teólogo oficial de la Conferencia Episcopal peruana, Enrique Bartra, SJ, desempeñó un papel importante en la comisión sobre la "Opción preferencial por los pobres" pues insistió en no debilitar el sentido esencial de ese punto clave en Medellín. Gracias a esa intervención, respaldada por otros, la "opción preferencial por los pobres" se convirtió en un punto clave en Puebla, también.

Post-Puebla: Los límites de la tolerancia

En los años inmediatamente anteriores y posteriores a Puebla se presentaron distintos incidentes que estaban en desarmonía con la tónica general de la Iglesia social-pastoral. Se trata de ciertos grupos que el periodismo ha clasificado popularmente como la "Izquierda" y la "Derecha" dentro de la Iglesia. Estos grupos se han resistido a acoger el espíritu de convivencia que fue el fruto del diálogo entre conservadores y progresistas en la Conferencia Episcopal de 1979. En general, se caracterizan por su incapacidad para dialogar y su falta de voluntad para trabajar en unión con el resto de la Iglesia. Intelectualmente, los distingue una parcialidad en sus enfoques, en desmedro del mensaje total cristiano. Comparten, pues, muchos de los rasgos de una "secta" dentro de la Iglesia. Como ejemplos de la mentalidad sectaria en la "izquierda" se puede citar dos casos que adquirieron cierta notoriedad: el de los sacerdotes-obreros del EMO en el Callao y el de los sacerdotes del IEME en Chimbo-

te en 1981. Entre los grupos de la "Derecha", la incesante campaña contra la teología de la liberación, después de Puebla, puede considerarse como un ejemplo del sectarismo del otro extremo.

EMO-Callao

Entre 1974 y 1978 se estableció en el Callao un grupo de sacerdotes-obreros, casi todos europeos, la mayor parte holandeses, que se denominaba EMO, es decir, "Equipo de Misión Obrera". El grupo se había fundado en medios obreros y universitarios en Chile en 1971 y posteriormente se llamó "Calama" porque algunos de ellos trabajaron en la ciudad minera de ese nombre, cerca de Chuquicamata. El grupo "Calama", también, se vinculó con el movimiento "Cristianos por el socialismo" bajo el liderazgo de algunos de los dirigentes más capaces intelectualmente, especialmente Juan Caminada y Theo Hansen. Este último, subdirector de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Santiago, se radicalizó y llegó a identificarse plenamente con el marxismo. A raíz del golpe de setiembre de 1973 "Calama" se dispersó y muchos regresaron a Holanda y Alemania. No obstante, EMO –su nombre genérico– decidió rehacer sus planes y escogió al Perú como un nuevo escenario para actuar. Una vez establecido en el Callao, otros sacerdotes, algunas religiosas y una pareja de esposos se afiliaron al grupo. (16)

En un sentido, EMO se parecía a los sacerdotes-obreros de Francia de los años 40 y 50. Sin embargo, había una diferencia profunda: la meta de los sacerdotes en el Callao no fue tanto "cristianizar" al mundo obrero, al menos en el sentido tradicional, sino más bien, concientizar políticamente a los obreros y promover un sindicalismo más radical. Desde el punto de vista de EMO semejantes actos respondieron a la exigencia bíblica de fomentar la instauración del Reino de Dios lo más pronto posible. Dada la naturaleza arriesgada de su misión, generalmente ocultaron el hecho de que eran sacerdotes. Además, EMO adoptó un estilo de vida que exigía a los miembros un compromiso total con la comunidad. Entre otras actividades, por ejemplo, realizaban largas sesiones semanales en las que se utilizaban distintas técnicas sicológicas y dinámicas grupales con el fin de fortalecer el sentido de su misión. Desde luego, el grupo no se interesaba mayormente en el plan pastoral de conjunto

---

16) El relato más completo sobre el grupo "Emo-Calama" se encuentra en Alfredo Garland, *Como lobos rapaces; Perú: ¿una Iglesia infiltrada?* (Lima: Servicio de análisis pastoral e informativo, 1978), págs. 201-230.

de la diócesis. Cuando el obispo, a la sazón Ricardo Durand, se dio cuenta de la verdadera naturaleza de EMO, que en la práctica no se distinguía mucho de una célula política con pretensiones proselitistas, rehusó renovar su contrato. El núcleo original abandonó el país en marzo de 1978.

Chimbote, 1981

Al analizar el incidente del Callao, es tentador aplicar el esquema de "progresistas contra conservadores". En Chimbote, algunos años después, ocurrió otro caso muy similar, pero esta vez el obispo en cuestión fue Mons. Luis Bambarén, un símbolo de la Iglesia progresista de toda América Latina. En los dos casos, el verdadero punto de tensión no fue tanto la orientación ideológica del grupo en sí, sino su agresivo sectarismo. Por eso, el esquema más adecuado en estos casos es el de "sectarios contra pluralistas". En mayo de 1981 el Obispo Bambarén anunció su decisión de no renovar el contrato de 6 sacerdotes españoles pertenecientes al IEME, "Instituto Español de Misiones Extranjeras" (17). Todos eran sacerdotes diocesanos que tenían a su cargo distintas parroquias entre Chimbote y Casma. En público el obispo negó la existencia de un problema más de fondo. No obstante, fue ampliamente conocida su desaprobación de los métodos pastorales de dicho grupo. Durante años los sacerdotes en cuestión prácticamente habían reducido su labor pastoral a la de apoyar distintas causas políticas y sindicales. Además, frente a las advertencias acerca de su manera de proceder, los sacerdotes convirtieron sus parroquias en focos de resistencia contra el obispo. En este caso, claramente se había intentado crear una "Iglesia paralela".

La campaña contra la teología de la liberación

Aunque la Conferencia Episcopal de Puebla afirmó la plena validez del concepto de la "liberación" como un tema cristiano, no obstante, la teología de la liberación volvió a ser el centro de una nueva controversia que iba "in crescendo" conforme se acercaba la visita de Juan Pablo II a los países andinos en 1985. En realidad, la teología de la liberación ya había sido ampliamente discutida en revistas de carácter teológico e histórico a nivel académi-

---

17) Sobre el incidente de Chimbote ver *Caballo Rojo* (Suplemento dominical de *Marka*), 17 de junio de 1981, pág. 5; *La Prensa*, 31 de mayo de 1981, pág. 20; *Ojo* (Lima) 27 de mayo, pág. 2; *CEP: Informativo quincenal*, 6 de junio, pág. 2.

co antes de Puebla, de tal manera que para algunos académicos ese era un tema casi "pasado de moda". Sin embargo, en la medida en que esa corriente de pensamiento se difundió como la expresión de todo un movimiento popular en la Iglesia, la Iglesia oficial comenzaba a preocuparse, cada vez más, a acerca de su posible influencia entre los fieles ordinarios. Por lo tanto, hacia fines de los años 70 la teología de la liberación dejó de sentirse en términos puramente académicos y se convirtió en preocupante tema de estudio de los consejos más altos de la Iglesia oficial.

En medio de esta controversia conviene distinguir dos niveles: el nivel del examen oficial realizado por la Iglesia con fines pastorales, y el nivel de la campaña contra la teología de la liberación, que fue obra de algunos eclesiásticos, periodistas y políticos. En el caso de la campaña, la meta fue desprestigiar la teología de la liberación y lograr que se la condenara oficialmente. La campaña, a diferencia del examen oficial, se caracterizaba por su vehemencia emocional, que a veces incurría en calumnias personales y abiertas distorsiones. En muchos aspectos se parecía a la cruzada casi paranoica contra el comunismo llevada a cabo por el Senador Joseph McCarthy en los Estados Unidos en los años 50. Por esta razón, la campaña contra la teología de la liberación es un claro ejemplo de la mentalidad sectaria después de Puebla. El promotor principal de la campaña a nivel latinoamericano fue el Arzobispo López Trujillo, el mismo que había arreglado la exclusión de los teólogos de la liberación de la Conferencia de Puebla. Apenas concluyó la conferencia, López Trujillo fue elegido presidente del CELAM. Utilizó ese puesto para promover su causa, pero, también creó fuertes divisiones en el seno del propio CELAM, de tal manera que aquel organismo virtualmente perdió su eficacia como símbolo de unión de la Iglesia latinoamericana.

El examen oficial de la Iglesia tuvo su origen en la preocupación, de muchos obispos y demás encargados de la acción pastoral de la Iglesia, debida a cierta confusión que la teología de la liberación había causado entre los fieles, especialmente en los de menor preparación intelectual. Su meta no fue condenar un pensamiento que ya había aprobado en líneas generales en Puebla, sino clarificar ciertos puntos, sobre todo la posible confusión entre esquemas aparentemente marxistas y temas bíblicos. Esta inquietud surgió, también, a raíz de algunos ejemplos de exageraciones y actos de imprudencia de parte de ciertos sacerdotes, religiosas y agentes pastorales, tales como la introducción de temas políticos, casi partidarios, en la liturgia o el favorecer públicamente una causa política determinada.

En el Perú el proceso de cuestionamiento se inició en 1983 cuando el Cardenal Ratzinger, Prefecto de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, pidió a los obispos que emitieran una opinión colectiva acerca de las obras del P. Gutiérrez. Por lo tanto, el tema de la teología de la liberación se convirtió en el punto central de la agenda de las sesiones anuales de la Conferencia Episcopal entre 1983 y 1984 (18). En setiembre de 1984 el propio Cardenal Ratzinger publicó un documento, *Instrucciones sobre algunos aspectos de la teología de la liberación.* Aunque este documento estaba dirigido a la Iglesia universal, tenía relevancia especial para los obispos peruanos que estaban en pleno proceso de deliberación sobre el tema. Finalmente, en octubre del mismo año la Conferencia Episcopal publicó su propio documento.

El mensaje esencial de los dos documentos es el mismo: la teología de la liberación es una perspectiva auténticamente cristiana, con tal que no se fundamente en una visión del mundo o de la historia ajena al propio cristianismo. Sin embargo, el tono de los dos es muy distinto. El documento de Ratzinger es más severo mientras el de los obispos, considerablemente más positivo. En realidad, en el intervalo entre los dos documentos se registró otra influencia: la del propio Papa. Ya antes, en junio del mismo año, y nuevamente en octubre, el Papa dirigió la palabra a un grupo de obispos peruanos en Roma. Con miras a su inminente visita al Perú expresó su pensamiento sobre diversos temas. Aconsejó a los obispos que tomaran en cuenta la *Instrucción* y advirtió contra la presencia de "ideologías extrañas a la Fe" en el pensamiento cristiano. Sin embargo, lo que más impresionó a los prelados reunidos fue el tono positivo y enérgico con que el Pontífice les exhortó para que lucharan por la justicia y defendieran a los pobres. De otro lado, el Papa se abstuvo de referirse, ni mucho menos condenar, a personas o corrientes de pensamiento concretas (19). Este énfasis en lo positivo de la misión de la Iglesia fue el factor

18) Ver el artículo en *Oiga*, "Teología de la liberación: cronología de un cuestionamiento", 8 de octubre de 1984, págs. 21, 70; y la defensa que hace Mons. Durand del derecho de los obispos de juzgar la teología de la liberación, en *El Comercio,* 29 de octubre de 1984, pág. 2. *La República* en numerosos artículos asumió la defensa de la causa de la teología de la liberación: 22 de abril de 1984, págs. 10-11; 10 de junio, pág. 10; 4 de setiembre, págs. 7-11; 9 de setiembre, págs. 6-7; 14-15; 16 de setiembre, págs. 7, 26; 23 de setiembre, págs. 4; 28 de setiembre, pág. 11; 2 de octubre, pág. 8; 3 de octubre, pág. 8; 5 de octubre, pág. 4; 6 de octubre, págs. 10-11.

19) Ver *Noticias Aliadas* (Lima), 1º de noviembre de 1984, págs. 1-2.

que más influyó en la redacción final del documento episcopal peruano. Finalmente, en marzo de 1986 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó un nuevo documento: *Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación.* Este segundo documento del Vaticano sobre el tema concibe las libertades políticas, económicas y sociales conquistadas en el Occidente como fruto, en parte, de un proceso histórico que se inspira en el propio cristianismo. El documento declara que la doctrina social de la Iglesia aporta los elementos necesarios para una "praxis cristiana de la liberación". Ciertamente, la teología de la liberación fue legitimada de nuevo como un pensamiento válido para un cristiano del siglo XX.

El proceso de cuestionamiento a la teología de la liberación se llevó a cabo en un ambiente de seriedad y de sinceridad entre obispos y teólogos. El propio P. Gutiérrez aportó mucho a la reflexión mediante comentarios escritos y en conversaciones con los obispos. El documento de los obispos puso fin a un proceso que fue un modelo de apertura y diálogo según el espíritu del Concilio Vaticano II. De otro nivel totalmente distinto, sin embargo, fue la campaña contra la teología de la liberación. En el Perú ciertos periodistas, alentados por algunos obispos y sacerdotes, y notablemente por el grupo Sodalitium, no solamente no echaron mucha luz sobre el tema, sino generalmente confundieron al público. Con frecuencia los medios de comunicación convirtieron la crítica a la teología de la liberación en un ataque a la persona del P. Gutiérrez. En setiembre de 1984 el secretario de la Conferencia Episcopal se vio obligado a desautorizar a una agencia de noticias que se autodenominaba "católica". El responsable, un periodista vinculado con el grupo Sodalitium, publicó como "noticia" la posibilidad de que el P. Gutiérrez fuera candidato de Izquierda Unida a la vicepresidencia en las elecciones del año 1985.(20)

Junto con esta clase de periodismo los grupos sectarios de la Derecha también realizaron acciones de la misma índole. El ejemplo más notorio ocurrió durante la visita papal en febrero de 1985 cuando dos ex-seminaristas, con el apoyo moral de uno de los organizadores del encuentro, cambiaron el texto oficial de saludo de los jóvenes al Papa. El texto cambiado resultó ser una

---

20) *ICLA Boletín* (Lima), setiembre de 1984, pág. 7; *CEP Informativo quincenal*, 14 de setiembre de 1984, pág. 9.

denuncia de todas las tendencias progresistas en la Iglesia peruana.(21) Semejantes actos, producidos por grupos de la "Derecha" o de la "Izquierda", como en los casos de los sacerdotes en el Callao y Chimbote, claramente representaron los límites de la tolerancia en la nueva época de diálogo y del pluralismo.

Areas pastorales especiales

En la Iglesia peruana hay ciertas áreas o regiones que se destacan porque comparten ciertos rasgos similares y llevan a cabo una acción pastoral de conjunto notablemente dinámica e innovadora. Los pueblos jóvenes, sobre todo los que rodean las ciudades costeñas, ciertamente constituyen una de estas áreas especiales. Pero también hay otras dos que merecen ser consideradas: el Sur Andino y la Selva.

Los Pueblos Jóvenes

Los "pueblos jóvenes" –un eufemismo heredado del Gobierno militar de la Primera Fase– conforman una realidad sociológica distinta en el rostro urbano del Perú. Son urbanizaciones en vías de desarrollo y comparten muchos problemas comunes. No todos son iguales, sin embargo, porque en algunos los pobladores prácticamente pertenecen a la clase media popular. En cambio los pobladores de los recientemente fundados viven en condiciones de miseria: sin agua, sin luz y sin caminos. Según el cálculo de un especialista, en 1984 aproximadamente el 37o/o de los 6'000,000 de habitantes de Lima Metropolitana vivía en "barriadas", un 23o/o en "urbanizaciones populares" y un 20o/o en "tugurios, callejones y corralones".(22)

La Iglesia estuvo presente en la formación de estas comunidades desde el comienzo. La Misión de Lima del año 1957 dio un impulso importante para fortalecer esa presencia, y la Misión Conciliar de 1967, a su vez, reforzó el proceso de inserción. El célebre enfrentamiento entre el Obispo Bambarén y el Ministro Artola en 1971 puso de relieve la participación directa y activa de la Iglesia en la fundación de los pueblos jóvenes. De un total de 136 parro-

---

21) *La República*, 3 de febrero de 1985, pág. 4; *Misión sin fronteras* (Lima), marzo de 1985, pág. 12.

22) José Matos Mar, *Desborde popular y crisis de Estado* (2a. ed.; Lima I.E.P., 1985), pág. 71.

quias en la Arquidiócesis de Lima en 1984, aproximadamente 22 se encontraban en pueblos jóvenes. Otras 19 se encontraban en urbanizaciones populares. Con el tiempo, la Iglesia reconoció a estos barrios marginales como un área pastoral distinta. En 1968 el recién consagrado obispo auxiliar de Lima, Luis Bambarén, fue designado representante principal de la Iglesia en los pueblos jóvenes de Lima. Así, aunque los pueblos jóvenes pertenecían oficialmente a la Arquidiócesis de Lima, de hecho, gozaban de un status especial. De la misma manera, la Iglesia en los pueblos jóvenes se distingue por ciertos rasgos que la diferencian de la Iglesia en los barrios establecidos o mejor acomodados económicamente.

Entre otros rasgos, la inmensa mayoría del personal religioso, entre sacerdotes y religiosas, es extranjera. En este y en otros sentidos la Iglesia en los barrios marginales posee un carácter altamente "misionero". En general, las obras de la Iglesia en estas zonas son subvencionadas, en un alto porcentaje, con la ayuda de organizaciones católicas y ciertas diócesis de Europa y de América del Norte. En algunos distritos de Lima, tal como San Martín en el "Cono Norte" predomina un solo grupo: los Padres Columbanos. En Trujillo se destaca la presencia de sacerdotes de la diócesis de Cork o los de Santiago Apóstol. En Lima, muchos grupos religiosos tomaron una parroquia en pueblos jóvenes como respuesta al llamado de Medellín o a la exigencia de su vocación misionera. Así, los Maryknoll tienen una parroquia en Ciudad de Dios, Lima, los Jesuitas tienen otra en el Agustino y los Benedictinos ingleses tienen otra en Las Flores.

Una parroquia de pueblo joven es todo un complejo que ofrece múltiples servicios a la comunidad. Además del templo, generalmente hay varias pequeñas capillas-"satélites" en distintas partes de la parroquia. Casi todas las parroquias tienen una posta médica con servicios gratuitos, uno o dos comedores populares y un cenecape. Dentro de la parroquia funcionan varios clubs, para las madres y para los jóvenes. En tiempo de las "vacaciones útiles", en los meses de verano, se ofrecen distintos cursillos para niños y adultos. En la Iglesia de barrios marginales existe un alto grado de identificación entre los feligreses y la parroquia, fruto de una labor pastoral sistemática que se ha desarrollado, en algunos casos, a lo largo de más de 25 años. Por eso, la parroquia se ha convertido en un lugar natural de unión en las comunidades. Este hecho fue motivo de cierta tensión durante el régimen militar, sobre todo el de la Segunda Fase, porque con frecuencia los pobladores se reunían en los salones parroquiales y discutían sus problemas comunes, incluyendo, naturalmente, su relación con el Gobierno.

Pero la parroquia no representa la única presencia eclesial. Para muchos inmigrantes una de las metas principales de llegar a Lima es poder ofrecer un mejor nivel de educación a sus hijos. Por lo tanto, los centros educativos de la Iglesia también forman una parte importante de su acción pastoral. El ejemplo más notable en este sentido son los colegios de Fe y Alegría dirigidos por los Padres Jesuitas. Sólo en Lima funcionan 18 distintos colegios de dicha organización. En algunos casos el colegio forma parte del plan pastoral de una parroquia cercana. En otros casos, las mismas religiosas que dirigen el colegio son las encargadas del plan pastoral del área.

En 1978 Mons. Bambarén fue trasladado a la Prelatura de Chimbote. Con ocasión de este cambio se puso en marcha una reorganización de la Iglesia en los pueblos jóvenes. Frente a la gran expansión de estas áreas marginales desde la década del 60 se vio la conveniencia de subdividir el trabajo y repartirlo entre varios. Al mismo tiempo, se incorporaron algunas urbanizaciones que habían pertenecido a los pueblos jóvenes dentro de la jurisdicción eclesiástica de otras partes de Lima que reunían rasgos sociológicos similares. Con esta repartición la Iglesia de los pueblos jóvenes perdió algo de su identidad común. Sin embargo, tres de las seis "Vicarías" –el nombre de las subdivisiones básicas de la Arquidiócesis– claramente mantienen su carácter de pueblo joven: la Primera Vicaría, bajo la responsabilidad de Mons. Alfredo Noriega, abarca el "Cono Norte"; la Segunda Vicaría, de Mons. Augusto Beuzeville, agrupa distritos tales como el Agustino, San Juan de Lurigancho y Caja de Agua, y la Tercera Vicaría, a cargo de Mons. Germán Schmitz, corresponde al "Cono Sur".

En general, en todos los pueblos jóvenes del Perú existen fuertes lazos de unión entre los distintos equipos pastorales porque comparten los mismos ideales. Sin embargo, hay excepciones. En Arequipa se puede encontrar dos distintos planes pastorales en función y, a veces, en competición: el de las parroquias y el de CIRCA, los "Círculos Católicos" fundados en 1958 por el sacerdote Jesuita Carlos Pozzo. CIRCA representa una red impresionante de obras que cubren todos los pueblos jóvenes de la ciudad mistiana. En 1982, por ejemplo, CIRCA se constituía a base de 23 centros de madres, 20 escuelas primarias, 3 colegios, varias postas médicas y varios cenecapes. (23) Es, sin

---

23) Entrevista al P. Carlos Pozzo, SJ, 1º de setiembre de 1982; ver también *Iglesia en el Perú*, No. 85, julio de 1980, págs. 7-8.

duda, un modelo de eficacia y de organización, pero en opinión de algunos agentes pastorales que trabajan en las parroquias, CIRCA representa una mentalidad "asistencialista", es decir, paternalista, que fue superada en Medellín.

La nota característica de la Iglesia en los pueblos jóvenes es su mirada hacia el futuro, un hecho reforzado por el número excepcional de jóvenes que participan en las diversas actividades de las parroquias y los colegios. Aunque los pobladores se identifican con causas y movimientos de protesta en favor de la justicia social, no obstante, entre ellos existe un amplio pluralismo y sentido de tolerancia. Entre otras razones, los feligreses de los barrios marginales representan distintas tendencias y provienen de diferentes regiones. Para ellos, la parroquia es un ancla de seguridad que les ayuda a mantener sus raíces culturales. Al mismo tiempo, facilita también su integración en la comunidad. Es sobre todo, un crisol en donde la religiosidad popular tradicional se va fusionando gradualmente con la nueva mentalidad social y política, dando origen a una nueva identidad común en los pueblos jóvenes.

El Sur Andino

Durante el régimen militar la Iglesia del Sur Andino fue considerada la parte más avanzada de la Iglesia peruana en conjunto. Los obispos y prelados de esa región, unidos por lazos geográficos y culturales comunes, desplegaron un liderazgo moral que no solamente inspiró a los cristianos de sus propias jurisdicciones, sino también del resto del país. Además, mediante el Instituto de Pastoral Andina y otros centros de investigación, la Iglesia se convirtió en uno de los principales promotores de los estudios de las culturas indígenas del Sur. Pastoralmente, los programas para la formación de catequistas y animadores son modelos de la promoción del laicado. La Iglesia del Sur Andino se constituyó a base de ciertas figuras claves que mostraron un alto grado de cooperación entre sí: Luis Vallejos, Arzobispo del Cusco (1975-1982), Luis Dalle, prelado de Ayaviri (1971-1982), Albano Quinn, prelado de Sicuani (1971-), Jesús Calderón, obispo de Puno (1972-), Alberto Köenigsknecht, prelado de Juli (1973-1986) y Lorenzo Miccheli, prelado de Chuquibambilla (1968-).

El Sur Andino comenzó a perfilarse como una región pastoral distinta sobre todo a partir de la fundación de las diferentes Prelaturas Nullius en los años 50 y 60. Algunas de esas nuevas jurisdicciones fueron encargadas a distintos grupos de misioneros con una mentalidad moderna, tales como los Maryknoll en Juli, los Sagrados Corazones en Ayaviri y los Carmelitas nortea-

mericanos en Sicuani. Los precursores de este esfuerzo regional colectivo fueron los primeros prelados de las nuevas jurisdicciones: Eduardo Fedders en Juli, Luciano Metzinger en Ayaviri y Nevin Hayes en Sicuani. Ricardo Durand, Arzobispo de Cusco (1968-1975) fue uno de los promotores principales de la creación, en 1968, del Instituto de Pastoral Andina (IPA), que llegó a ser el mayor símbolo de la cooperación entre las distintas diócesis y prelaturas del Sur Andino. Dicha institución tenía como objetivo principal la capacitación del personal religioso de toda la región mediante cursillos y publicaciones para que su labor pastoral fuera más eficaz. Se dedicó, sobre todo, a ayudar a los participantes en los cursillos para que tuvieran una mayor comprensión de las dos culturas autóctonas de la región: la quechua y la aymara. El primer director, Luis Dalle, de los Sagrados Corazones, también dirigió la publicación de *Allpanchis Phuturinga*, una revista de carácter antropológico-cultural que por la excelencia y la seriedad de sus artículos se convirtió en el principal portavoz de un "neo-indigenismo" regional. (24) En 1974 el Instituto comenzó a publicar también la *Revista de Pastoral Andina*, cuya orientación era menos académica y más directamente pastoral.

Ese mismo año este impulso intelectual fue fortalecido por la creación de otros dos centros: el Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas en el Cusco y el Instituto de Estudios Aymaras de los Padres de Maryknoll en Chucuito. El Centro Las Casas fue obra, principalmente, de un grupo de Dominicos franceses, especialmente Guido Delrán y Juan Hugues. El centro se dedica a investigar la realidad social-religiosa del Sur Andino y publica estudios en esa línea. Además, mantiene un centro de documentación. El P. Juan Bautista Lassegue, de la misma orden, prestó un servicio importante a la Iglesia mediante su labor de organizar el Archivo Arzobispal del Cusco. (25)

Juntamente con esta renovación intelectual, la Iglesia del Sur Andino también se ha distinguido por su preocupación social. En distintos mensajes que llegaron a tener una resonancia nacional, los obispos y prelados de la región denunciaron las injusticias y violaciones de los derechos humanos a

---

24) José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1980), págs. 317-321.

25) Ver la obra del P. Lassegue, OP., *Guía del investigador en el Archivo Arzobispal del Cuzco* (Lima: Fondo del libro del Banco Industrial del Perú, 1981).

que fueron sometidos los campesinos y otros grupos, sobre todo durante la Segunda Fase del régimen militar. Tal vez la carta pastoral colectiva más célebre fue la de setiembre de 1978, "Acompañando a nuestro pueblo", en la que los obispos intercalaron, en su propio mensaje, distintas expresiones de dolor y denuncias del pueblo. (26) Esta identificación tan explícita con el pueblo frente a abusos concretos provocó en distintas ocasiones reacciones en contra. En agosto de 1981, para citar un caso, un grupo de hombres enmascarados, seguramente alentados por los gamonales locales, asaltó la granja de Palermo en la Prefectura de Julio donde funciona el Instituto de Educación Rural. (27)

Otro criterio para medir la vitalidad de la Iglesia es su capacidad de promover a los laicos y forjar dirigentes entre ellos. A lo largo de los años 70, con el respaldo del *IPA* las distintas diócesis y prelaturas del Sur Andino han logrado formar a centenares de catequistas y animadores con un alto grado de compromiso con la Iglesia. En los años 60 todavía prevalecía el concepto del "catequista-sacristán": es decir, el catequista que, aunque era piadoso, carecía de una creatividad propia porque era poco menos que un lacayo del Cura. En cambio, la tendencia después de Medellín ha sido promover a líderes naturales en las distintas comunidades campesinas: jóvenes con capacidad creativa e iniciativa propia, que no solamente tuvieran una comprensión de su propia cultura, sino que, además, fueran modelos dignos de imitar para el resto de la comunidad. En el IPA, por ejemplo, los catequistas de esta nueva generación han participado juntamente con los sacerdotes y las religiosas en los cursillos de profundización teológica. Como símbolo de los avances en esta área, en octubre de 1984 se realizó la primera Convención de los Animadores Campesinos Cristianos de la diócesis de Puno. Asistieron unos 550 animadores, entre hombres y mujeres, todos con un alto grado de conciencia social y con un nivel sorprendente de formación bíblico-litúrgica. (28) Frente a este fenómeno de tantos laicos comprometidos, con evidente entusiasmo para tomar la iniciativa y organizar la Iglesia en sus respectivas comunidades, la escasez de sacerdotes y religiosas ya no parece tan apremiante como en años anteriores.

---

26) Cecilia Tovar (ed.) *Dos obispos del Sur Andino: Luis Vallejos y Luis Dalle: en el corazón de su pueblo* (Lima: CEP, 1982), págs. 209-226.

27) *CEP Informativo quincenal*, 22 de agosto de 1980, págs. 1-2.

28) *CEP Informativo quincenal*, 9 de noviembre de 1984, pág. 5.

Por otro lado, la Iglesia del Sur Andino sufre de graves diferencias internas, producto en parte del tipo de acción pastoral que predominaba antes de Medellín. La gran mayoría del clero progresista e intelectualmente despierta es extranjera, mientras que el clero nacional en conjunto es mucho más tradicional y cerrado mentalmente. En muchos casos los sacerdotes nacidos en la región provienen de familias pobres que vieron en el sacerdocio una manera de ascender socialmente y adquirir cierta estabilidad económica en la vida. Para este clero nativo, el misionero extranjero con sus ideas de progreso social y su afán de promover cambios en la Iglesia es un intruso que representa una amenaza a su dominio en la Iglesia local. Esta división en el clero es especialmente notable en el Cusco. La mayor parte de las parroquias está en manos del clero cusqueño, que, en general, no cambió mucho con motivo del Concilio Vaticano II. Algunos de los párrocos más antiguos dominan el idioma quechua, por ser de extracción campesina, pero no por eso participan de ideas "liberacionistas". Antes bien, son conservadores eclesiástica y políticamente. Desde luego, hay excepciones a esta regla, tal como el muy conocido sacerdote aymara Domingo Llanque en la Prelatura de Juli que se perfeccionó con estudios avanzados en los Estados Unidos. El IPA y el Centro Las Casas parecen focos de extranjeros en medio de una Iglesia muy tradicional. No obstante, el sector progresista del Sur Andino ha podido imprimir su sello en la acción pastoral de la región gracias a los obispos que son de la misma mentalidad. Con la muerte de tres de sus obispos, Luis Vallejos y Luis Dalle en 1982 y Alberto Köenigsknecht en 1986, todos en accidentes automovilísticos, la Iglesia del Sur Andino sufrió un duro revés.

La Selva

De una manera menos llamativa que las otras áreas, por encontrarse tan lejos de los centros de poder y de influencia, pero de una forma igualmente impresionante, la Iglesia en el Oriente amazónico ha logrado forjar una identidad común en una área que corresponde a más o menos dos tercios del territorio nacional y que abarca a aproximadamente 400 grupos humanos distintos. Tal como señalamos en el Capítulo IV, la historia contemporánea de la Iglesia en la Amazonía comenzó en 1894 con la exhortación de León XIII para que se enviaran misioneros a esas regiones. Como consecuencia de ese impulso, así como de las iniciativas de distintos religiosos y laicos hacia fines del

---

29) Sobre las figuras de Mons. Vallejos y Mons. Dalle ver la obra de Cecilia Tovar, anteriormente citada.

siglo, en 1900 se crearon tres Prelaturas Apostólicas: de los Agustinos, los Franciscanos y los Dominicos, que se repartieron entre sí la labor de reevangelizar la Selva. En este sentido, existía desde el comienzo una conciencia de que la Montaña constituía una realidad distinta y aparte. Además, dadas las inmensas distancias que separaban estas jurisdicciones, así como la escasez del personal que trabajaba en ellas, no hubo mucho contacto real entre los diferentes grupos misioneros hasta la década del 50.

Con el tiempo ha ido aumentando el número de personal religioso entre los primeros grupos y otras congregaciones y órdenes se pusieron a la disposición de la Santa Sede para colaborar en la tarea de establecer una presencia de la Iglesia en la Selva. Por eso se vio la conveniencia de subdividir las tres Prefecturas Apostólicas originales y reestructurar la labor pastoral de la Iglesia en la Amazonía. De la Prefectura de los Agustinos se formaron el Vicariato actual de Iquitos, que sigue siendo una responsabilidad de los Agustinos de la Provincia Misionera del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas (con base principal en España), el Vicariato de Yurimaguas, confiado a partir de 1921 a los Pasionistas, y el Vicariato de San José de Amazonas (Indiana), confiado en 1945 a los Franciscanos canadienses. Los Pasionistas se encargaron también, en 1948, de la Prefectura Apostólica de Moyobamba que se constituyó a base de algunos territorios segregados de la diócesis de Chachapoyas. En 1945 los Jesuitas asumieron la responsabilidad pastoral de la Prelatura Apostólica (Vicariato a partir de 1971) de San Francisco Javier, en la frontera con Ecuador. En la Selva central, en 1956, de la Prefectura Apostólica del Ucayali se formaron los tres vicariatos de San Ramón, Requena y Pucallpa. Los dos primeros dependen de la Provincia misionera de los Franciscanos y el último fue confiado a la Sociedad canadiense para Misiones Extranjeras. Finalmente, la Prefectura Apostólica de los Dominicos de Urubamba sólo ha cambiado de nombre y rango: a partir de 1949 se convirtió en el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado. (30)

Con estas reparticiones y otras transferencias territoriales, la Iglesia de la Amazonía llegó a adquirir su fisonomía actual. Se conforma de 8 vicariatos y una prefectura apostólica (Moyobamba) bajo la responsabilidad de 7 distintos grupos religiosos. En 5 de los grupos –los Agustinos, los Franciscanos de San Ramón y Requena, los Pasionistas, los Dominicos y los Jesuitas– predominan misioneros nacidos en España. En Pucallpa y San José de Amazonas

30) Ver *Iglesia en el Perú,* No. 28, abril de 1975, págs. 7-8.

prevalecen más bien canadienses de habla francesa. Dentro de cada jurisdicción también hay un número pequeño pero creciente de clero secular nativo, algunos voluntarios seglares y una gran variedad de distintas congregaciones de religiosas.

A base de estadísticas tomadas de la década del 70 se puede apreciar el grado del crecimiento de la Iglesia en ese inmenso territorio. Entre todas las jurisdicciones eclesiásticas, había unos 204 sacerdotes, 27 hermanos, 394 religiosas y 100 misioneros laicos. Además, había unos 70,000 alumnos en 1,250 centros educativos, 10 escuelas normales con 1,060 alumnos, 55 centros sanitarios, 23 cooperativas, 85 centros de alfabetización para adultos, 31 escuelas profesionales y 5 escuelas radiofónicas. (31) Estas obras incluyen el leprosorio "Colonia de San Pablo" de los Franciscanos en Indiana y una lancha fluvial sanitaria de los Pasionistas en Yurimaguas.

Este mismo crecimiento, alentado por los contactos cada vez más frecuentes entre los prelados de la región, fortaleció el sentido de identidad común. En 1971 se realizó el primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas con la asistencia de obispos, antropólogos, sociólogos y médicos. Fue durante esa reunión sobre todo que se dio forma definitiva a la Iglesia de la Amazonía como una región pastoral distinta. Bajo la dirección del sacerdote agustino Joaquín García se creó en 1972 el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) que se dedica a formar catequistas para toda la Selva. En 1974 los prelados del área crearon el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica con el fin de reunir esfuerzos y promover la investigación de la realidad social y religiosa de la Amazonía. De esta manera, el CAAAP pretende facilitar el proceso de evangelización de los grupos nativos y a la vez coordinar y apoyar los distintos proyectos de desarrollo que realiza la Iglesia en la región. El centro publica desde 1976 la revista *Amazonía peruana* que reúene trabajos de investigación de gran calidad académica. Además, juntamente con CETA publica, también, la revista *Shupihui,* de carácter más popular, para los agentes pastorales de la Selva. El CAAAP mantiene centros en Lima, Iquitos, y en varios otros lugares de los vicariatos amazónicos. Todos los directores, desde el comienzo, han sido Jesuitas con formación en las Ciencias Sociales.

---

31) "Integración silenciosa de 600, hombres", *Las obras misionales pontificias* (Lima, 1974); ver también el *Anuario eclesiástico del Perú, 1974.*

La Iglesia en la Amazonía ha adoptado una línea pastoral progresista con aplicación especial conforme a los rasgos peculiares de la región. Sobre todo, ha asumido como una misión de alta prioridad la defensa y la promoción de las culturas nativas. En la Selva peruana hay aproximadamente 1,000 comunidades indígenas que representan 53 distintos grupos etno-lingüísticos. (32) Desde el siglo XVI los hombres de la Montaña han sido víctimas de la explotación de los blancos de la Costa o del extranjero, pero desde fines del siglo XIX y a lo largo del XX, este flujo hacia la Amazonía se ha convertido en una verdadera invasión: comerciantes, caucheros, soldados, colonos, constructores de caminos y agentes de las empresas petroleras. Estos "invasores" no sólo han puesto en peligro la estabilidad ecológica de la región, sino que también han atentado en muchas ocasiones contra las vidas y la integridad cultural de los grupos nativos. En la carta pastoral colectiva de 1971, *Justicia, un clamor de la Selva,* los obispos denunciaron esos dos grandes males, el genocidio y el etnocidio, de que eran víctimas las comunidades nativas. Además, citaron abundantes casos concretos de abusos y crímenes cometidos por los agentes y los guardianes de la "civilización". El CAAAP, CETA y los distintos centros de educación bilingüe administrados por la Iglesia han establecido lazos de amistad con las comunidades nativas, sobre todo con el fin de apoyar el esfuerzo de crear vínculos de solidaridad entre ellas y que asumieran cada vez más la responsabilidad de su propia defensa.

Aunque existe una visión pastoral de conjunto, la práctica pastoral concreta varía mucho de un vicariato a otro. En general, los Franciscanos, Dominicos y Pasionistas son más tradicionales en sus métodos que los Jesuitas y los misioneros canadienses. Gustavo Prevost de Pucallpa es, tal vez, entre todos el prelado que más se mantiene al día en cuanto a la práctica pastoral. El Agustino Joaquin García se destaca especialmente por el impulso dinámico que ha dado a la labor de coordinar la acción pastoral de la Iglesia en toda la región amazónica. Como grupo, los Jesuitas se distinguen especialmente por su labor intelectual. Cabe mencionar los estudios de José María Guallart y Manuel Rendueles acerca de la cultura aguaruna y los de Jaime Regan sobre la religiosidad popular en toda la Amazonía. (33) A estos estudios habría que añadir

---

32) "Las comunidades nativas y la Asamblea Constituyente" (documento preparado por CIPA), *Shupihui,* No. 8, pág. 30.

33) José María Guallart, SJ., *Fronteras vivas* (Lima: CAAAP, 1981); Aurelio Chumap Lucía y Manuel García Rendueles, SJ., *Duik Mûun: universo mítico de los Aguarunas* (Lima: CAAAP, 1979), 2 tomos; Jaime Regan, SJ., *Hacia la tierra sin mal* (Iquitos: CETA, 1983), 2 tomos.

el valioso aporte del Agustino Jesús San Román, *Perfiles históricos de la Amazonía peruana* (1975). Algunos misioneros se destacan por su creatividad y aptitud de aculturación, tales como el Jesuita Carlos Diharce que ha llevado a cabo, entre los aguarunas, durante años, un experimento pastoral de convivencia conocido como "la Gran Familia", Gastón Villanueva en Pucallpa, destacado defensor de los Shipibos y Cunibos, o el Dominico Ricardo Alvarez, cofundador de CAAAP, que trabaja con los Piros.

La Iglesia afronta en la Amazonía problemas similares a los de otras regiones, pero evidentemente con ciertos matices peculiares a la Selva. Internamente, más que en cualquiera otra parte del país los grupos misioneros se destacan como "enclaves" extranjeros. El aislamiento que impone la Selva, más los pocos contactos regulares con otros grupos occidentales, contribuyen a fomentar el carácter insular de los distintos grupos nacionales, entre españoles y canadienses. A este factor habría que añadir el de las distancias culturales que separan a los misioneros de los grupos nativos. Con gran dificultad, y sólo después de haber estado varias décadas, los misioneros han podido formar, aunque todavía son pocos, un clero nativo. Con la fundación en 1945 del Instituto Lingüístico de Verano con base en Yarinacocha, cerca de Pucallpa, surgió otro reto: el del proselitismo evangélico en toda la región amazónica. Oficialmente, el Instituto se fundó con el fin de facilitar la integración de los grupos nativos a la cultura occidental mediante la traducción de la Biblia a los distintos idiomas de la Selva. Pero, en la práctica, el Instituto, que es financiado por grupos fundamentalistas en los Estados Unidos, rehúye toda colaboración con la Iglesia y tiende, más bien, a crear enclaves culturales que obstaculizan la labor de fomentar la solidaridad entre las tribus selváticas para su autodefensa. (34) Finalmente, trabajar en el Oriente Amazónico trae consigo ciertos riesgos especiales. Más de un misionero ha perdido la vida en accidentes de barco en los ríos de la cuenca amazónica o contraído una enfermedad intestinal que sólo se cura con un tratamiento que dura años. No obstante estas y otras dificultades, los hombres y las mujeres de la Iglesia en los departamentos del Oriente, cual pioneros en la frontera, son personas de una templanza interior fuerte y de un optimismo incontenible.

---

34) Sobre el Instituto Lingüístico de Verano en América Latina y en el Perú ver David Stoll, *¿Pescadores de hombres o fundadoress de imperio?* (Lima: DESCO, 1985).

Los movimientos de laicos

La señal más clara de que la Iglesia peruana se ha revitalizado desde los años del Concilio Vaticano II es el hecho de que existe una gran variedad de distintos movimientos y apostolados laicales que han surgido, o se han renovado, con motivo del Concilio. Y justamente, porque uno de los objetivos principales del Concilio fue el de promover a los laicos y estimular su mayor participación en la Iglesia. De hecho, algunos de los movimientos existentes, tales como la UNEC y la JOC, nacieron mucho tiempo antes del Concilio, como ramas de la Accción Católica. Y otros, tal como la Comunidad de Vida Cristiana (CVX) son formas renovadas de antiguas agrupaciones, en este caso, la congregación mariana de los Jesuitas. En cambio, hay otros, como los Encuentros Matrimoniales y Escoge, que son totalmente nuevos, aunque, de hecho, estos dos se basan notablemente en el modelo de los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano. Algunos movimientos, particularmente la Renovación Carismática y el Neocatecumenado, han brotado como opciones que profundizan la renovación litúrgica promovida por el Concilio. De la misma manera, el Diaconado Permanente, aunque se inspira en una institución de la Iglesia primitiva, en su versión contemporánea es enteramente una creación del Vaticano II.

Aunque cada uno de estos movimientos tiene un fin específico, todos comparten ciertos rasgos y valores que surgieron a raíz del Concilio. El modelo del laico propuesto por la Iglesia contemporánea es una persona creativa, crítica y abierta al cambio. Sobre todo, es un cristiano que piensa eclesialmente y se siente verdaderamente miembro de la Iglesia. El Concilio rompió radicalmente con ciertos esquemas que habían regido las relaciones entre los sacerdotes y los laicos desde tiempo inmemorial. En vez del tradicional verticalismo autoritario propuso como norma, dentro de cierto marco jerárquico inherente al catolicismo, un horizontalismo comunitario en el que el sacerdote y el laico forman un "equipo" o una unidad pastoral complementaria. Según el nuevo esquema, cada uno de los integrantes del equipo desempeña un papel diferente pero indispensable para la buena marcha de la Iglesia. Con este cambio de relaciones también ha surgido la necesidad de crear y perfeccionar una espiritualidad específicamente laical. Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, luego de una etapa de renovación, han vuelto a florecer después del Concilio, en buena medida porque encierran en sí y fomentan justamente una espiritualidad para el cristiano en el mundo. Frente a cierta piedad preconciliar que resaltaba la relación individual entre el hombre y Dios, pero que apenas

tocaba el mensaje social del Evangelio, la nueva espiritualidad laical fomenta actitudes que favorecen el compromiso en el mundo y la unión comunitaria en la Iglesia.

Los grupos estudiantiles y juveniles

Los principales movimientos de estudiantes son la UNEC, la CVX y las ramas universitarias de Sodalitium. De este último grupo tratamos anteriormente. Además, hay ciertos otros movimientos, tales como los grupos Héctor de Cárdenas, Mons. Vallejos y Siempre en Lima, que se distinguen por su dinamismo y su estabilidad. En el mundo de los grupos juveniles, en que surgen y desaparecen grupos constantemente, la perseverancia y la permanencia son cualidades raras. Bajo la influencia de Gustavo Gutiérrez, asesor nacional a partir de 1960, juntamente con ciertos asesores locales como Luis Fernando Crespo en Lima y, durante un tiempo, Alfredo Pastor en Arequipa, la UNEC radicalizó sus enfoques y adoptó la teología de la liberación como su perspectiva fundamental. En este sentido, la UNEC reflejó en su interior el mismo fenómeno que vivió toda la generación formada en el socialcristianismo que iba pasando a las filas de la Izquierda política a lo largo de los años 60 y 70. Sin embargo, aunque la UNEC, igual que otros grupos de avanzada en la época, experimentó una etapa secularizante que subrayaba el compromiso político como casi la única respuesta coherente del laico frente a las exigencias del Evangelio, después de Medellín volvió a insistir más en la dimensión eclesial y espiritual de la vida cristiana.

La UNEC, al igual que la CVX, Siempre, Héctor de Cárdenas y otros grupos, es numéricamente pequeña, entre otras razones, debido a que exige a sus miembros un alto grado de compromiso. Los "unecistas" hacen retiros espirituales, realizan jornadas de reflexión y estudio y desempeñan algún tipo de labor apostólica. En la década del 80 había aproximadamente unos 150 militantes a nivel de Lima. (35) No obstante, la UNEC puede convocar a un número mucho más grande para una asamblea o una conferencia sobre un tema de interés especial. Todos los años, por ejemplo, la UNEC organiza el Seminario Universitario "Hugo Echegaray" al que, como mínimo, acuden 500 estudiantes. (36)

---

35) Entrevista a Luis Fernando Crespo, asesor de laa UNEC a nivel de Lima, 12 de mayo de 1982.

36) *CEP Informativo quincenal*, 22 de noviembre de 1985, pág. 4; *La República*, 15 de noviembre de 1985, pág. 27.

Con rasgos similares a la UNEC, la Comunidad de Vida Cristiana de los Jesuitas es la versión contemporánea de la antigua congregación mariana. En los años 60 y 70 el P. Pablo Vásquez, SJ., dirigió un movimiento juvenil de tipo popular llamado "Comunidad Cristiana de Líderes". Después de su muerte en 1980, se procedió a la reorganización del grupo, y bajo la dirección de ciertos Jesuitas jóvenes, especialmente el P. Roberto Dolan, se transformó en la Comunidad de Vida Cristiana. La CVX sigue una política de mayor exigencia y selectividad que el grupo procursor. Se conforma al modelo para dicha organización propuesto por la Compañía de Jesús a nivel internacional. Cuenta con alrededor de 150 a 200 militantes en todo el país. (37) La espiritualidad es fundamentalmente la ignaciana, tal como lo es para el grupo "Siempre" en Miraflores, fundado en 1970 por el Padre Jesuita José María Granda y dirigido durante años por el P. Angel Palencia. "Siempre" reune a más o menos 90 universitarios y jóvenes profesionales que representan los escalones académicamente superiores de sus respectivas universidades.

En 1972 el P. Héctor de Cárdenas de los Sagrados Corazones organizó un grupo de jóvenes que le ayudaban a dar retiros en los colegios de los Maristas, en los que él atendía como capellán. Con el tiempo el grupo se incrementó y se convirtió en un movimiento laical permanente que realizaba diversas actividades apostólicas. Cuando murió el fundador –todavía joven– en 1980, el grupo tomó su nombre y formalmente adoptó la espiritualidad de los Sagrados Corazones. Cuenta en 1985 con aproximadamente 70 miembros, entre jóvenes y jóvenes adultos. En el mismo año de la fundación del grupo "Héctor de Cárdenas" el P. Jorge Cuadros, O.P., reunió a un grupo de estudiantes de la Universidad de San Martín de Porres con el fin de ofrecerles una formación cristiana más profunda y asimismo contrarrestar las tendencias anticristianas en la misma universidad. En 1974 el grupo adquirió personería jurídica con el nombre de "Instituto de Estudios Cristianos". El Instituto organiza cursillos y durante años ha preparado algunos de los programas de la Radio Santa Rosa de los Padres Dominicos. Reúne a más o menos 40 estudiantes. Uno de sus asesores principales fue el P. Juan Leuridan, O.P., y el dirigente laico más destacado fue Armando Borda. En 1985 Borda fundó una rama peruana de "Comunión y liberación", un movimiento laical de origen italiano.

En la Universidad de San Marcos, y concretamente en la Facultad de Medicina de San Fernando, han surgido pequeños grupos de cristianos, que

37) Entrevista a Roberto Dolan, SJ., asesor nacional de la CVX, 12 de diciembre de 1985.

abarcan a carismáticos y "liberacionistas". El foco de unión y de encuentro de estos grupos es la Misa de Navidad y de clausura, que se viene celebrando desde el año 1981 con la presencia de los distintos sacerdotes-asesores de los movimientos juveniles y universitarios en Lima.

Además de estos grupos estrictamente universitarios, a nivel de las parroquias en todas las diócesis existen muchos grupos de jóvenes, casi siempre preuniversitarios. El típico grupo parroquial realiza jornadas de reflexión, hace retiros y colabora en la preparación de la Liturgia dominical y la catequesis para los niños.

Grupos profesionales y de trabajadores

Con el ocaso de la Acción Católica, las agrupaciones profesionales creadas en los años 30 y 40 han perdido su vigencia. No hay nuevos grupos grandes a nivel de la clase media profesional que hayan surgido para llenar el vacío. En cambio, han aparecido ciertos nuevos grupos entre los maestros y la clase obrera: el Movimiento de Trabajadores Cristianos (MTC), las Hermandades de Trabajo y las Comunidades Cristianas de Equipos Docentes. El MTC es una rama local del Movimiento Obrero de Acción Católica latinoamericana que se implantó en el Perú en 1971, con la colaboración del P. Jorge Alvarez Calderón, que también es el asesor de la JOC. Cuenta con alrededor de 150 obreros de ambos sexos, muchos de ellos provenientes de barrios populares. Las Hermandades de Trabajo fueron fundadas en 1966 en el Perú por las Misioneras del Trabajo, un grupo español. Ha sufrido altibajos debido a la ausencia de las misioneras fundadoras. Llegó a tener unos 1,000 socios, pero actualmente reúne a más o menos 50. Más cercanas al mundo profesional son las Comunidades Cristianas de Equipos Docentes, fundadas por el P. Michel Duclercq después de la Segunda Guerra Mundial con el fin de ofrecer una formación cristiana a los maestros que enseñaban en el ambiente altamente laicista de las escuelas francesas. Duclercq conoció a muchos obispos latinoamericanos en el Concilio y en 1965 y 1966 fundó las primeras comunidades en el Perú. A partir de 1975 el P. Juan Dumont asumió la asesoría nacional del movimiento, que cuenta en 1985 con aproximadamente 48 equipos y entre 250-300 miembros en todo el país. Casi todos los equipos funcionan en colegios nacionales y en lugares apartados. Desde 1980 EDOC realiza todos los años

en Lima un Taller Pedagógico para la formación de los maestros que trabajan en medios populares. (38)

Los grupos de profesionales y de trabajadores son todavía muy pequeños debido, en parte, a la vigencia de un esquema cultural, sobre todo en la clase trabajadora, que concibe la religión como una actividad más propia del hogar o la iglesia. Además, muchos obreros, agobiados con su trabajo, consideran el pertenecer a un grupo "religioso" como una carga adicional en la vida.

La Renovación Carismática y el Neocatecumenado

Estos dos movimientos comparten en común su énfasis en la participación intensiva en los actos litúrgicos y la oración comunitaria. Además, a diferencia de los grupos estudiantiles y profesionales, los dos se han extendido de tal manera que se pueden considerar casi movimientos de masas. El "Camino Neocatecumenal" nació en España en 1964 como un experimento pastoral de ayuda a cristianos que habían dejado la práctica de la fe y que se reincorporaban nuevamente a la vida cristiana. Toma como modelo la vida litúrgica y comunitaria de la Iglesia primitiva. El principiante es invitado a formar parte de una pequeña comunidad de creyentes que lo acogen y fortalecen en su "camino" de retorno a la fe. (39) Luego de haber tenido notable éxito en Europa, el Neocatecumenado se estableció en el Perú en 1976. Las primeras comunidades se formaron en 6 distintas parroquias en Lima. En 1985 había aproximadamente unas 200 comunidades en todo el país, con un promedio de 40 hasta 60 personas en cada comunidad. El Neocatecumenado goza de una alta taza de perseverancia: aproximadamente el 80 por ciento de los que comienzan el "camino" terminan el proceso, que abarca varias etapas y que dura entre 8 y 10 años. Ha sido especialmente eficaz para transformar la vida de personas con problemas familiares difíciles o que sufren alguna de las plagas de la sociedad moderna, tales como el alcoholismo o la drogadicción. (40)

38) *CEP Informativo quincenal*, 10 de mayo de 1985, pág. 5; entrevista al P. Juan Dumont, asesor nacional de los Equipos Docentes, 11 de marzo de 1986.

39) Ver el artículo de Giorgio Zevini, SDB., "La Iniciación cristiana de adultos en las comunidades neocatecumenales", *Concilium* No. 142 (febrero de 1979): 240-248.

40) Entrevista al P. Miguel Girón, SJ., fundador y promotor del Camino Neocatecumenal en el Perú, 11 de febrero de 1986.

La Renovación Carismática comenzó en el Perú en 1969 con la visita de un equipo de carismáticos católicos y protestantes de los Estados Unidos. El equipo ofreció un retiro experimental en la línea carismática en Unión Church en Miraflores, Lima. Participaron en él unas 100 personas. Con el tiempo surgieron dos núcleos principales en la capital: uno en torno a los Oblatos canadienses en Comas y el otro en la Parroquia de los Carmelitas norteamericanos en San Antonio, Miraflores. Los dos promotores claves han sido el P. Neil Macaulay de los Oblatos, y el P. Miguel La Fay de los Carmelitas. En 1985 había aproximadamente 150 distintos grupos de oración en Lima y numerosos grupos en provincias. El grupo más grande en Lima, "Alabaré", en San Antonio, reúne semanalmente a unas 300 o 400 personas que vienen de todas partes de la ciudad. (41)

Estos dos movimientos, pero especialmente la Renovación Carismática, han sido calificados como "alienantes", por los grupos laicales de orientación explícitamente política, debido a su énfasis en lo espiritual y los elementos emocionales de la práctica religiosa. Sin embargo, esta crítica se basa parcialmente en ciertos estereotipos populares. En general, el grado de conciencia social en un grupo determinado depende mucho del asesor y su capacidad de ayudar al grupo para que el mensaje social de la Iglesia forme parte integral de su piedad. En este sentido es revelador notar que entre los que asisten al cursillo de verano de la Universidad Católica se encuentran algunos carismáticos que se consideran "liberacionistas": otra prueba de que las clases populares son capaces de hacer sus propias síntesis originales en la vida, a pesar de que estas síntesis representan un desafío a los esquemas de los intelectuales. Aunque hay personas de todas las extracciones sociales que participan en los dos movimientos, de hecho la gran mayoría proviene de las clases populares. Un problema especial que afronta la Renovación Carismática es su similitud al pentecostalismos evangélico. Algunos de los principiantes no tienen un sentido definido de "Iglesia" y fácilmente pasan de un grupo católico a uno protestante sin comprender las implicaciones mayores de pertenecer a una confesión religiosa particular.

El Encuentro Matrimonial y Escoge

Los Encuentros Matrimoniales comenzaron primero en España en 1964 y posteriormente fueron reelaborados y perfeccionados en los Estados Uni-

---

41) Entrevista al P. Miguel La Fay, O. Carm, 19 de diciembre de 1985.

dos. El encuentro matrimonial es un retiro para esposos que pretende fomentar la mutua comunicación y, a la vez, fortalecer su sentido de Iglesia. También participan en los encuentros sacerdotes y religiosas. El primer encuentro se dio en el Perú en 1976 con la ayuda de algunas parejas chicanas de los Estados Unidos y otras de México. En 1986 ya se habían dado unos 712 fines de semanas en los que participaron 17,075 parejas. (42) Los principales promotores en los primeros años fueron el Dominico Enrique Camacho y el Jesuita Luis Martínez. Las mismas parejas que hacen un encuentro vuelven y forman, luego, parte del equipo y juntamente con un sacerdote dan el encuentro a otras parejas.

Los Encuentros Matrimoniales han tenido un impacto notable en la renovación de la vida familiar. En un principio sólo se ofrecían a nivel de las clases medias, pero luego de hacer algunas adaptaciones, también se han extendido a las clases populares en todo el país. Del encuentro matrimonial se han derivado el programa "Tardes para Novios", una experiencia preparatoria para el matrimonio que también ha llegado a gozar de gran popularidad. En 1979, tras una visita a los Estados Unidos, Luis Martínez y el Salesiano Ennio Leonardi hicieron una adaptación especial para jóvenes a base del esquema que se usa en los encuentros matrimoniales. El resultado fue "Escoge" (de la palabra "choice" en inglés), que desde ese momento también se ha hecho muy popular en muchas parroquias y se ha extendido no solamente a nivel nacional sino a muchos otros países de América Latina. "Escoge", igual que el encuentro matrimonial, fomenta la intercomunicación y ayuda a los jóvenes a tener una experiencia afectiva de Dios. También ha sido notablemente eficaz: en muchas parroquias ha sido el instrumento principal para atraer y llevar a los jóvenes a participar en la vida de la Iglesia. Además hay otras variantes del mismo concepto: Encuentro para Novios; Jornadas para Padres y Eje.

El éxito evidente y la gran popularidad de experiencias pastorales tales como el Encuentro Matrimonial, Escoge y la Renovación Carismática, se debe sobre todo al hecho de que, aprovechándose de las técnicas modernas de la dinámica de grupo y otras similares, se orientan hacia una dimensión de la vida que es eminentemente concreta y personal: el mundo interior de los afectos y

42) Datos proporcionados por el P. Eduardo Schmidt, SJ., asesor nacional de los Encuentros Matrimoniales, 19 de marzo de 1986; ver también el *Boletín del Arzobispado de Lima*, julio de 1979, págs. 130-132.

los sentimientos. Las técnicas que se emplean, más el ambiente de amistad que se crea, ayudan a las personas a lograr un conocimiento más hondo de sí mismas y a la vez, les permite entrar en una relación más profunda de intercomunicación con otros. Mientras que los grandes problemas sociales y políticos parecen distantes y abstractos, además de ser aparentemente insolubles, en cambio, los problemas de orden personal y afectivo son más cercanos y por ende más apremiantes; y se prestan a soluciones más inmediatas. Sin embargo, los asesores y las parejas que dirigen estas experiencias no se detienen en el nivel puramente personal y afectivo. Para ellos, la liberación afectiva, que es la nota principal de las técnicas empleadas, debe ser sólo un primer paso hacia una toma de conciencia frente a lo social y lo eclesial. A pesar de su énfasis en el poder de la intercomunicación, todos estos grupos han sufrido tensiones y divisiones internas, motivadas con frecuencia por conflictos de personalidades: un fenómeno que también afectó a las primeras comunidades cristianas en su camino hacia una mayor madurez.

Diáconos, catequistas y animadores

Algunos de los programas contemporáneos se dedican a la formación de los laicos para que puedan prestar un mayor y más eficaz servicio en sus comunidades locales. En 1971, a instancias del Cardenal, los dos padres de Maryknoll, Pedro Ruggere y Tomás Garrity iniciaron el Programa de Profundización Cristiana (P. de PC.) para laicos. El programa, que exige una asistencia semanal a clases durante tres años, intenta dar una mayor formación teológica y litúrgica a los laicos. El programa creció rápidamente de tal manera que en 1985 había unos 400 participantes, y entre ellos muchas parejas casadas. (43) La gran mayoría proviene de clase popular. En el comienzo se pensaba aprovechar el mismo programa para formar a los diáconos permanentes, y en 1975 se ordenaron los primeros diáconos casados en el Perú, todos egresados del programa. Sin embargo, a partir de ese año se vio la conveniencia de ofrecer, en el mismo local del P. de PC., un programa especial, más profundo y exigente, a quienes estaban destinados al diaconado. Según las normas de la Iglesia, el diaconado permanente es sólo para hombres casados que hayan demostrado ser laicos modelos y ejemplares padres de familia. En 1985 había unos 40 diáconos permanentes, todos en la Arquidiócesis de Lima. Estos dos programas, para el diaconado permanente y el P. de PC., deben su éxito, en

---

43) Entrevista al Sr. Juan Beltrán, diácono permanente y profesor en el Programa de Profundización Cristiana, 18 de diciembre de 1985.

gran parte, a los esfuerzos del encargado oficial de la Iglesia, Mons. Germán Schmitz, que también dicta clases en los programas.

En Lima, y en todas las demás jurisdicciones eclesiásticas grandes, existen escuelas de catequesis que capacitan a catequistas y a profesores de religión. La Escuela Superior de Catequesis de Lima, fundada en 1967 y dirigida durante años por el P. Santiago Izuzquiza, SJ., funciona durante todo el año escolar y ofrece, además, cursos especiales de verano. En el programa de estudios, que abarca dos años, se gradúan anualmente un promedio de 30 a 40 alumnos, y el programa de verano llega a tener de 600 a 700 alumnos, entre catequistas y profesores de religión. (44)

Las Asociaciones piadosas

Hay ciertas organizaciones prevaticanas que todavía gozan de gran vigencia, tales como las cofradías o hermandades y la Legión de María. Sobre las cofradías hay pocos estudios actualizados y por lo tanto los datos son muy escasos. En Lima existe una gran variedad de cofradías o hermandades en torno a una devoción o a un santo popular. (45) Sin duda, la Hermandad del Señor de los Milagros es la más grande en el Perú. Pero hay otras de magnitud comparable. La Hermandad de San Martín de Porras y San Juan Macías, fundada en 1922 en el Convento de Santo Domingo, cuenta con 1,095 hermanos organizados en 12 cuadrillas. (46) En casi todas las cofradías la inmensa mayoría de los miembros son de la clase media popular. Algunas cofradías han resistido los cambios en la Iglesia que han resultado del Concilio Vaticano II. Otras, con la asesoría de un director espiritual, han modernizado sus esquemas y sus prácticas conforme al espíritu del Concilio.

---

44) *Boletín del Arzobispado de Lima*, julio de 1979, págs. 129-130.

45) Sobre las cofradías existentes en Lima ver Olinda Celestino y Albert Meyers, *Las Cofradías en el Perú: Región central* (Frankfurt, 1981), pág. 249 y Apéndice, Cuadro 40; ver también la tesis de Bachillerato de Anthony de la Cruz Espinosa, "Las Cofradías de los negros de Lima: una institución colonial en evolución" (Lima, Universidad Católica, 1985).

46) Luis Germán Echevarría, "La Hermandad de Caballeros de San Martín de Porras y San Juan Macías, OP., del Convento de Santo Domingo de Lima" (Lima, Instituto Superior Pedagógico Champagnat, tesis de grado, 1985), pág. 82.

Fundada en Irlanda en 1921, la Legión de María se estableció en el Perú en 1952. Es una asociación piadosa de hombres y mujeres que se basa en una espiritualidad y una forma de organización que son, marcadamente, de la etapa de la "Iglesia militante". No obstante, como respuesta al Concilio, la Legión también ha renovado muchos de sus esquemas. Los miembros, que se organizan en "Senatus", "Curia" y "Presidia", se dedican a apoyar la labor de la Iglesia sobre todo en las parroquias. En América Latina la mayor parte de los miembros de hecho son mujeres. Los legionarios enseñan catecismo, preparan a los niños para recibir los sacramentos y visitan los domicilios con el fin de establecer contacto con personas que normalmente no frecuentan la Iglesia. Ha sido una de las asociaciones más populares y activas en la Iglesia peruana. Se calcula en 10,000 el número de legionarios sólo en Lima.

Las religiosas y laicas consagradas

Los distintos grupos de religiosas y laicas consagradas, igual que las órdenes y congregaciones de hombres, han experimentado muchos cambios importantes con motivo del Concilio. En algunos sentidos, las mujeres han sufrido más que los hombres el impacto de las distintas crisis producidas por el Concilio. No obstante, en conjunto, la transformación efectuada en la vida religiosa femenina y en los institutos seglares de mujeres, en los últimos 20 años, ha sido indiscutiblemente positiva. Las mujeres de la vida consagrada que se han renovado según el espíritu del Concilio se caracterizan por una libertad de acción y un sentido de iniciativa propia que nunca habían experimentado en los días preconciliares. Desde luego, no todos los grupos han cambiado, ni todos han cambiado de la misma manera y con el mismo ritmo. Lo mismo que en los grupos masculinos, entre los femeninos existen grupos más progresistas y otros más tradicionales y conservadores.

En todas partes de la Costa, de la Sierra y la Selva, las religiosas y las laicas consagradas forman la pieza clave en la planificación y la actividad pastoral de la Iglesia. Sin ellas esa labor pastoral sería bastante limitada, y en algunas partes donde hay pocos sacerdotes, esa labor sería simplemente inexistente. Frente a los 2,265 sacerdotes en el Perú en 1984, había unas 4,835 mujeres consagradas, entre religiosas de la vida contemplativa y activa y miembros de los distintos institutos de seglares. (47) La transformación que ha habido en la vida de estos grupos no se limita a los signos externos, como el tipo de

47) *Directorio eclesiástico del Perú, 1984*, pág. 12.

hábito que se usa, sino que abarca también las actitudes básicas sobre la manera de concebir la vida religiosa y, sobre todo, la manera de relacionarse con el mundo.

En los años 60 y 70 surgieron poderosas corrientes y presiones en todo el mundo católico que favorecieron una profunda renovación de la vida religiosa. Algunas de estas corrientes enfatizaban la necesidad de desinstitucionalizar la vida religiosa con el fin de fomentar una vivencia comunitaria más personal y humanizante. Otras corrientes más espirituales se orientaban hacia nuevas formas de orar que estuvieran más en armonía con el ritmo del mundo contemporáneo. Había corrientes modernizantes que insistían en la importancia de actualizar los signos externos, tales como el hábito, a fin de que la vida religiosa fuera más comprensible y atractiva para la juventud. Finalmente, en medio de todas estas presiones se sintió el llamado de la Iglesia a volcar la atención hacia el mundo de los pobres y los desposeídos.

En general, las crisis engendradas por estas presiones eran más agudas para las mujeres que para los hombres. La mayor parte de las religiosas en la época preconciliar trabajaban en instituciones con rutinas fijas, tales como hospitales y colegios, y vivían en conventos que las protegían de las vicisitudes de la vida diaria normal de los laicos. En cambio, los sacerdotes en parroquias y aun los religiosos que trabajaban en instituciones siempre tenían más contacto con el mundo de fuera. Los primeros pasos hacia la modernización tocaban aspectos de la vida que eran, aparentemente, de menor significado, pero para muchas religiosas resultaron ser verdaderamente críticos y hasta amenazantes: la modificación del hábito y la liberación de horas fijas para la oración. Para muchas religiosas, el cambio en el hábito, con el fin de darle un aspecto más moderno, no solamente parecía un paso hacia la secularización sino, inclusive, hacia la pérdida de su propia identidad como religiosas. La segunda "reforma" se refiere a la obligación que tenían muchas congregaciones, aun las de la vida activa, de mantener la adoración perpetua ante el Santísimo como una parte esencial de su vocación. Pero esta obligación, obviamente, creaba conflictos entre la vida religiosa y los compromisos de servicio asumidos en el mundo. Según la mayoría de las religiosas, semejante reforma significaba una verdadera liberación, no para que rezaran menos, sino para que pudieran buscar una armonía más razonable y flexible entre la oración y las exigencias del apostolado. Pero según una minoría, representaba, más bien, otro muro de estabilidad y orden que era derrumbado.

Conjuntamente con estos cambios en los signos externos, también se puso en marcha un proceso de "desinstitucionalización" de la vida religiosa, que generalmente tomó dos formas: la fundación de pequeñas comunidades y la creación de nuevas obras en medios populares al servicio de los pobres. Aunque estos cambios tuvieron efectos positivos a largo plazo, a corto plazo dieron origen a muchas tensiones en el seno de las distintas congregaciones. Por un lado, puesto que eran generalmente las más jóvenes las que salían a formar nuevas comunidades, los grandes conventos, semi-vacíos, se convirtieron en comunidades de las mayores, que por su parte se sentían "abandonadas". Al mismo tiempo, muchas de las religiosas no estaban preparadas para las nuevas exigencias que imponía la vida en las pequeñas comunidades: más flexibilidad en el estilo de vida y tolerancia hacia los defectos de otros; mayor sentido de responsabilidad personal y espíritu amplio de adaptación a situaciones difíciles que a veces incluían la incomodidad física y la pobreza.

Otro punto de tensión fue la manera de renovar los programas de formación. Mientras algunas superiores impusieron con mano dura reformas en los programas, otros miembros de la misma congregación, y frecuentemente las mismas jóvenes en formación, resintieron los cambios, que vieron como perturbaciones innecesarias en la vida. En general, los grupos religiosos de mujeres tenían mucha menor formación intelectual que los hombres. Por ello, la insistencia en más estudios les parecía una amenaza a algunas religiosas que no habían entrado en la vida religiosa con ese fin. En no pocos casos, los conflictos producidos en torno a los programas de formación y otras innovaciones motivaron que grupos enteros abandonasen la vida religiosa. El gran desafío presentado a todas las órdenes y congregaciones religiosas en los años postconciliares, pero sobre todo a las femeninas, ha sido el de mantener el equilibrio entre las tradiciones consagradas y el llamado a renovarse: si procedían con demasiada lentitud corrían el riesgo de perder a los más avanzados; pero si imponían los cambios demasiado rápidamente corrían el peligro de perder a las más inseguras o de mentalidad más tradicional. No siempre se trató de "perder" literalmente a las personas. A veces, el problema consistió en la creación de enclaves de resentidas, de uno o de otro bando, en el seno de la congregación.

Finalmente, los cambios también afectaron la situación vocacional de las distintas congregaciones, pero no a todas de la misma manera. En general, los grupos docentes que mantenían colegios para las clases altas han sufrido más; no han logrado atraer sus vocaciones de las mismas clases que recibían el beneficio de su servicio educativo. En cambio, las congregaciones que se han

dedicado preferentemente a la docencia entre las clases populares han atraído mayor número de vocaciones hacia sí. Este fenómeno obedece a complejos factores sicológicos y sociales. Si bien es cierto que en todo el mundo católico siempre hay más vocaciones en las clases medias y populares que en las altas, hay otros factores que tienen una aplicación más específica a la realidad de un país del Tercer Mundo como el Perú. En general, la vida religiosa todavía representa cierto status social para una persona de clase popular, mientras ese tipo de vida ya no tiene semejante atractivo entre las personas de las clases altas, que además viven en un ambiente mucho más secularizado. En cambio, algunas de las congregaciones que antaño atraían a jóvenes de las clases elevadas se encuentran, precisamente, entre las más progresistas, entre otras razones porque sus miembros siempre han gozado de un mayor nivel de formación y por eso estaban desde el principio más abiertos al cambio en general. Pero las actitudes progresistas de dichas congregaciones, y específicamente el compromiso que han asumido en favor de los pobres, ahuyentan a los jóvenes de clase alta que en otra época habrían entrado en la vida religiosa por la seguridad que ofrecía.

Desde luego, estas observaciones de orden sociológico dicen poco acerca de la motivación de muchos individuos que no caen nítidamente en ninguna de estas clasificaciones. En medio de estos dos extremos –congregaciones que antes servían principalmente a los ricos y las que servían, sobre todo, a los pobres– hay muchas otras que han tenido una variedad de apostolados y nunca se han identificado exclusivamente con ningún grupo social. O bien, han podido mantener cierto equilibrio durante los años difíciles de crisis entre la flexibilidad y el respeto hacia ciertas normas básicas de la vida religiosa. En general, estas congregaciones han sobrellevado las crisis con mayor ecuanimidad: la imagen que proyectan es la de mujeres "progresistas" pero al mismo tiempo seguras de su identidad como religiosas. Estos grupos, en general, ya han pasado por la etapa de la crisis vocacional y nuevamente están entrando jóvenes, aunque en números menores que en los grandes grupos más tradicionales.

Como consecuencia de las nuevas tendencias, especialmente el énfasis en lo social, ha habido una reubicación substancial del personal, de apostolados tradicionales hacia nuevas formas de trabajo y servicio. En 1961, por ejemplo, había aproximadamente 74 distintos grupos de congregaciones y órdenes de religiosas en el Perú. Dos terceras partes del personal de esos grupos se dedicaban a la enseñanza en centros educativos tradicionales. La otra tercera parte se dedicaba a obras de caridad, tales como hospitales o clínicas, o a

la "acción social". (48) En cambio, 25 años más tarde sólo una cuarta parte, aproximadamente, se dedica a la enseñanza. Las demás trabajan en parroquias, en el área de la salud, en casa de retiros, etc. Incluso, de las religiosas que trabajan en las dos áreas tradicionales –educación y salud– no todas están en esas áreas de la misma manera. Con frecuencia, la religiosa contemporánea trabaja a tiempo parcial en un colegio de pueblo joven y dedica el resto de su tiempo a la promoción de la mujer en clubes de madres u otra actividad social similar. Asimismo, las religiosas que antes trabajaban en los grandes hospitales ahora se dedican a la promoción de la salud en postas médicas en pueblos jóvenes, en pueblos de la Sierra o caseríos de la Selva. La religiosa contemporánea, es, a la vez, educadora, enfermera, asistente social, promotora de salud, consejera familiar, directora espiritual, coordinadora de actividades parroquiales y ayudante del capellán. En muchos pueblos de la Sierra y la Selva, es, además, la ministra extraordinaria que bautiza a la gente y en ausencia de un sacerdote organiza las paraliturgias.

Las Religiosas extranjeras

Del total de religiosas que en el año 1984 había en el Perú, poco menos de la mitad eran extranjeras: 2,053. Aunque muchas de ellas ya estaban en el país antes del Concilio, un significativo porcentaje ha venido en respuesta a los distintos llamados papales en los años 60, para colaborar con la Iglesia en América Latina. En este sentido es interesante anotar que, de los 212 distintos grupos existentes en 1984, 138 habían llegado al país recién a partir de 1960. Estos nuevos grupos se distinguen, sobre todo, por la influencia del Concilio en su mentalidad y sus actitudes y por su sentido de compromiso social. Pero aún antes habían llegado grupos precursores que marcaron nuevas líneas y maneras de insertarse en la realidad peruana. Entre ellos cabe mencionar a las Hermanitas de Jesús, fundadas por Charles de Foucauld, que se establecieron en el Cerro de San Cosme en 1953. Además de una mística especial que las llama a compartir su vida diaria con los pobres, se inspiran en una espiritualidad laical que las lleva a trabajar como obreras en fábricas y en mercados. Con frecuencia, los nuevos grupos representan una congregación femenina paralela a una congregación de hombres ya establecida en el Perú. Así en 1951 llegaron las Madres de Maryknoll y en 1962 las Hermanas Misioneras de

48) Isidoro Alonso, Ginés Garrido, Mons. Dammert Bellido y Julio Tumiri, *La Iglesia en Perú y Bolivia* (Friburgo/Bogotá: Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales, 1961), págs. 75-78.

San Columbano. La Hermana Juana Sawyer, cuya muerte trágica en 1983 en medio de una fuga de presos del Centro Penal de Lurigancho conmovió a la opinión nacional, fue miembro de esta última congregación. (49)

Los nuevos grupos expresan la universalidad del catolicismo más marcadamente aún que los grupos preconciliares. De Europa, de donde siempre han venido, además de las españolas, que siguen predominando como grupo, y las italianas y las francesas, ahora se nota una nueva presencia: las inglesas y las irlandesas. En la nueva ola misional los grupos norteamericanos y canadienses son particularmente numerosos. Del resto de América Latina se destaca la presencia de las mexicanas y las colombianas. Además, en los últimos años han venido religiosas de las Filipinas, Tailandia, Vietnam, Japón, Australia y Nueva Zelanda. De la India han venido las Misioneras de la Caridad, fundadas por la Madre Teresa de Calcuta de fama internacional. Su labor en la "Parada" en Lima y en Chimbote es ampliamente conocida.

En general, los nuevos grupos han buscado formas de servicio que tengan un sentido más palpablemente social y pastoral que el trabajo en los colegios tradicionales o en hospitales y otras instituciones semejantes. Entre los muchos grupos de religiosas norteamericanas se destacan las Hermanas de San José de Carondolet que en alguna medida tipifican el proceso de inserción en la realidad peruana que han seguido otros grupos. Esta congregación, fundada originalmente en Francia en 1650 pero ampliamente arraigada en los Estados Unidos posteriormente, vino al Perú en 1962 a invitación del Nuncio Apostólico Rómulo Carboni. En el comienzo su trabajo fue predominantemente de tipo institucional tradicional. Algunas de las Hermanas trabajaron como enfermeras en el Hospital Militar en Lima, otras en colegios tradicionales en Chimbote e Ica, y otras en la Universidad de Santa María de Arequipa. Sin embargo, ya en 1975, todavía al calor de Medellín y después de un proceso de autocuestionamiento, las hermanas habían dejado casi todos esos compromisos. Desde 1972 comenzaron a trabajar como agentes pastorales en Moho, en el departamento de Puno. Además, se dedicaron a la docencia y al trabajo pastoral en colegios nacionales en Ica, Arequipa y Chimbote. En Sicuani colaboran con los programas de salud. Hay otro grupo que realiza trabajo pastoral entre el campesinado en San José de Lourdes cerca de San Ignacio en el departamento de Cajamarca. En el grupo original había 14 religiosas. Actual-

---

49) Sobre la Hermana Juana Sawyer ver el *Boletín del Arzobispado de Lima*, No. 6, enero de 1984, págs. 8-11.

mente hay unas 32 en total en el Perú, de las que 9 son peruanas, sin contar un número prometedor de postulantes y novicias. Dos miembros de la misma congregación han sido elegidas a cargos importantes en la Conferencia de Religiosas –otro signo de su grado de inserción en la vida de la Iglesia peruana. (50)

La Conferencia de Religiosos e ISET

En conformidad con una iniciativa de la Santa Sede para todo el mundo, en 1955 se fundó la Conferencia de Religiosos en el Perú. La Conferencia consiste en una asamblea permanente de los superiores de las principales órdenes y congregaciones que se reúnen con el fin de coordinar actividades, compartir experiencias y resolver problemas comunes. En realidad, la Conferencia tenía un precursor en el Consorcio de Colegios Católicos que durante décadas coordinaba los esfuerzos de los grupos de religiosos docentes. El primer presidente elegido fue, también, uno de los organizadores principales de la Conferencia: el P. José Ridruejo, provincial de los Jesuitas. Un año después el mismo P. Ridruejo sirvió como asesor para la fundación de la Conferencia de Religiosas. Con la asistencia de 25 superiores provinciales fue elegida como primera presidenta de la Conferencia de mujeres Carmen Cubero de las Madres del Sagrado Corazón. (51) Las dos ramas funcionaron como organismos independientes hasta 1969 cuándo se fusionaron en uno solo. La Conferencia ha desempeñado un papel de singular importancia en la renovación de la vida religiosa en el Perú. Aún más: mediante la Conferencia, las distintas órdenes y congregaciones religiosas en el Perú se han convertido en una fuerza moral muy significativa tanto en la Iglesia como en la sociedad en general.

En los años 60 la Conferencia de mujeres alentaba la actualización de las religiosas conforme a las pautas establecidas en el Concilio. Con ese fin organizaba jornadas sobre diversos temas y ofrecía cursillos bíblico-teológicos dirigidos a las superiores. En 1969 fundó un juniorado común para todas las congregaciones que deseaban participar. En los años 70 se sintió la crisis de la división entre los grupos progresistas y los conservadores en el seno de la Con-

50) Entrevista a la Hermana Teresa Avalos, Superiora de las Hermanas de San José de Carondolet, 4 de diciembre de 1985.

51) Entrevista al P. José Ridruego, SJ., 9 de diciembre de 1985.

ferencia. Algunos grupos, de tendencia más conservadora y tradicional, se retiraron de la Conferencia y no volvieron a participar mayormente. No obstante, en medio de las distintas tensiones que surgieron, la Conferencia mantuvo su carácter pluralista y sirvió como lugar de encuentro de diferentes tendencias. En este sentido es un modelo de cooperación y de convivencia eclesial. A lo largo de los años más críticos ciertas figuras han desempeñado un papel especialmente importante como unificadores, tales como los distintos presidentes de la Conferencia: Nicolás Gobert (Dominico), Gastón Garatea (Los Sagrados corazones), Noé Zevallos (La Salle), Esther Capastany (Ursulina), José Luis Fernández-Castañeda (Jesuita) y Jorge Cuadros (Dominico). No menos importantes han sido las secretarias y las encargadas de los programas de formación, especialmente Margarita Recavarren (Sagrado Corazón), Catalina Judge y Teresa Avalos (San José de Carondolet) y Ana María Razquín (Franciscana Misionera de María). Además de organizar cursillos de actualización y jornadas y retiros para religiosos, la Conferencia también apoya activamente a la jerarquía en la planificación pastoral del conjunto dirigida a todo el país. En distintas ocasiones ha respaldado, con su propio mensaje, los pronunciamientos de la jerarquía acerca de temas de importancia nacional.

El Instituto Superior de Estudios Teológicos "Juan XXIII" (ISET) nació en 1975 a iniciativa de algunos superiores religiosos, especialmente el P. Gobert de los Dominicos, que deseaban crear un centro de formación especialmente para los religiosos. Hasta ese momento los religiosos se habían formado en sus propias comunidades, en el extranjero o en la Facultad de Teología que depende de la Arquidiócesis de Lima. Sin embargo, había cierto descontento, sobre todo con la formación que se impartía en la Facultad de Teología. En primer lugar, la Facultad existe principalmente para la formación de seminaristas destinados al clero diocesano. En segundo lugar, en opinión de muchos superiores religiosos, dicho centro de estudios no se había actualizado suficientemente con motivo del Concilio y la Conferencia Episcopal de Medellín. En particular, los cursos carecían de una orientación pastoral adecuada a la realidad del Perú. En buena medida ISET fue fundado como un remedio frente a estas lagunas. El nuevo centro se inauguró en 1976 con 75 alumnos bajo la hábil dirección del Hermano Noé Zevallos, Rector desde 1979, y ha llegado a tener unos 340 alumnos en 1985. ISET es un modelo de cooperación eclesial: los alumnos y los profesores

representan unas 66 distintas congregaciones religiosas y muchas diferentes nacionalidades. (52)

La Educación católica

El Consorcio y la ONDEC

En ninguna otra área de la Iglesia fue tan visible y aguda la polarización entre los grupos progresistas y conservadores, en los años 70 y 80, que en la de la educación. El conflicto entre las dos facciones dio origen a una polémica apasionada y, a veces amarga, que finalmente resultó en la virtual división en dos del sistema educativo católico: un sistema de colegios para los ricos y otro para las clases medias y populares. Además, la campaña organizada por los grupos conservadores que defendía los intereses de los colegios particulares de los efectos de la Reforma Educativa constituyó el primer paso hacia la creación de una Derecha católica en el Perú. En buena medida, la pugna entre los dos grupos viene a ser la historia del conflicto entre el Consorcio de Colegios Católicos, que representaba a los colegios más tradicionales y elitistas, y la ONDEC (Oficina Nacional de Educación Católica) que representaba, más bien, a los colegios católicos de las clases media y popular.

Hasta fines de la década del 50 los grandes colegios particulares fundados por las distintas órdenes y congregaciones docentes, los Jesuitas, los Sagrados Corazones, las Siervas del Inmaculado Corazón de María o las Ursulinas, formaron el núcleo central de la educación católica en el Perú. Si bien la Iglesia mantenía colegios para los pobres, y, de hecho, realizaba una labor educativa significativa entre las clases populares, no obstante, esa labor pasaba casi desapercibida frente a su labor educativa en los colegios prestigiosos de las clases medias y altas. En 1929 estos centros educativos formaron una asociación con el fin de defender sus intereses comunes. En 1939 la asociación se transformó formalmente en el Consorcio de Colegios Católicos. El Consorcio, que a la sazón representaba a unos 180 colegios, adquirió personería jurídica en 1953. (53) El año siguiente la Conferencia Episcopal fundó la Oficina Nacional de Educación Católica (la ONDEC) con el fin de coor-

---

52) ISET, *Líneas teológico-pastorales de planes de estudios.* (Lima, 1986), págs. 25-27.

53) Federación de Centros Educativos Católicos, *Memoria de la Junta Directiva, 27 de diciembre de 1974 a 11 de junio de 1977*, págs. 4-5.

dinar las múltiples actividades educativas de la Iglesia. Dentro del cuadro de la educación nacional, los colegios católicos representan cerca del 8 1/2 por ciento del alumnado en todo el país. Los colegios particulares no confesionales representan otro 9 1/2 por ciento del total. (54) Sin embargo, el área de preocupación de la ONDEC no se limitaba a los colegios católicos, sino que extendía, además, a todo el sistema de colegios nacionales. Según la ley peruana vigente, en ese momento y posteriormente ratificada en la Constitución de 1979, la religión es una asignatura obligatoria en el curriculum de los colegios estatales. Por lo tanto, una de las actividades más importantes de la ONDEC fue preparar los textos de religión a usarse en los cursos de religiôn y formar a los maestros que enseñarían los cursos. En el momento de la creación de la ONDEC, había unos 9,866 colegios nacionales en todo el país. (55) En 1982 esa cifra había ascendido a 30,000. (56) Por su parte, el Consorcio, que seguía representando a los colegios religiosos particulares, fue incorporado como un departamento de la ONDEC. En los primeros años las relaciones entre ambas entidades fueron totalmente armónicas, entre otras razones porque el director de la ONDEC fue, a la vez, el presidente del Consorcio: P. Felipe MacGregor, SJ.

Aunque el Estado peruano, de hecho, había brindado cierto apoyo económico a la educación católica desde fines del siglo pasado, especialmente en la Selva y en regiones fronterizas, fue sobre todo a partir de la gestión del General Juan Mendoza Rodríguez, Ministro de Educación en tiempo de Odría, que esa práctica se convirtió en una política formal de parte del Gobierno. Durante la Junta Militar de 1962-63 esa ayuda oficial no solamente fue aumentada sino institucionalizada en un convenio entre el Estado y la Iglesia. Por iniciativa del Ministro de Educación, Almirante Franklin Pease, se publicó en marzo de 1963 un decreto-ley que estableció la siguiente nueva categoría en el sistema educativo nacional: la "educación privada subvencionada". La finalidad del decreto fue promover la utilización de todos los recursos de la educación nacional, estatal y privada, para extender la educación prima-

---

54) Mons. Ricardo Durand Florez, *Informe de la Comisión Episcopal de Educación a la Asamblea Episcopal, 18 de enero de 1976*, pág. 2. (En la Oficina Nacional de Educación Católica).

55) General Juan Mendoza, *Nuevo potencial para la educación peruana* (Lima, 1956), pág. 102.

56) Oficina Nacional de Educación Católica (ONDEC), *Informe sobre el estudio estadístico de los centros educativos de la Iglesia*, 1982, pág. 2.

ria a todas las zonas del país, sobre todo a las menos atendidas. (57) Con este propósito el Gobierno asignaba un porcentaje (generalmente cerca de 1 por ciento) del presupuesto de la educación a la ONDEC, que se encargaba de repartirlo entre los colegios del sistema de colegios católicos. En la práctica, la inmensa mayoría de la ayuda fue destinada a colegios que funcionaban en los sectores más pobres.

Esta nueva política de ayuda estatal regular cambió radicalmente la presencia educativa de la Iglesia en el Perú. Muchas parroquias, así como muchas congregaciones docentes, libres ahora de la necesidad de depender económicamente de las clases pudientes, comenzaron a abrir colegios en zonas marginales. En los años 50 había en el Perú 497 escuelas dirigidas por la Iglesia. (58) Gracias, en buena parte, al aumento de la ayuda estatal, en 1971 esa cifra había ascendido a 1,051 escuelas primarias y secundarias en todo el país. De ese total, 342 eran completamente gratuitas y otras 626 semigratuitas. (59) Por lo tanto, aún antes de la Reforma Educativa, puesta en vigencia en 1972, más de dos terceras partes de los colegios católicos en el Perú recibían algún tipo de ayuda estatal. Además, se debe anotar que la influencia de la Iglesia no se limitaba a sus propios colegios. En 1971 unos 241 colegios estatales estaban dirigidos por miembros de congregaciones religiosas. (60) En este caso, los colegios dependían en lo económico, directamente del Estado. Por su parte, el régimen militar ratificó los convenios anteriores con la Iglesia y acentuó aún más el carácter social de la ayuda económica que destinaba a la ONDEC. El *Reglamento de Centros Educativos Parroquiales*, promulgado en 1977, declara que dichos centros existen para "prestar servicios educativos" a "familias de escasos recursos económicos". (61)

El impacto de este cambio de énfasis en la educación católica fue dramático. En relativamente poco tiempo los colegios tradicionales para los ricos

---

57) *El Amigo del Clero*, marzo de 1963, págs. 154-155.

58) Mendoza, *Nuevo potencial...*, pág. 229.

59) ONDEC, *Centros educacionales dirigidos por religiosos; estudio de su distribución por diócesis, 1971*, pág. 11.

60) *Ibid.*, págs. 1-2.

61) Ministerio de Educación, *Reglamento de centros educativos parroquiales* (Lima, 1977), pág. 1.

se convirtieron en una minoría dentro de todo el sistema. Aunque el Consorcio seguía siendo oficialmente un departamento de la ONDEC, en realidad, la escisión entre las dos entidades era cada vez más patente: la ONDEC se había convertido en el portavoz oficial de los colegios de clase media y popular, y el Consorcio en el de los colegios de clase media y alta. Según un cálculo, en 1975 sólo el 40o/o de los colegios católicos reconocieron al Consorcio como un portavoz. (62)

En medio de estos cambios sociológicos, la cuestión social agudizó la tensión entre los dos lados, sobre todo a partir de Medellín. El ejemplo más claro en este sentido fue la reacción de ambas oficinas frente a la Reforma Educativa de 1972. Cuando la ley fue promulgada la ONDEC respondió muy positivamente. En cambio, el Consorcio escogió la ocasión de la promulgación de la ley, que afectaba directamente a los hijos de muchas familias de clase media y alta, para organizar una campaña no solamente contra la Reforma en sí, sino también contra toda la orientación social del Gobierno militar. En 1972 el Movimiento Familiar Cristiano publicó una serie de avisos en los periódicos criticando la Reforma y en 1973 el propio Consorcio asumió el liderazgo de la campaña. En mayo de ese año publicó un pronunciamiento en *El Comercio* que constituyó una especie de declaración de guerra contra la Reforma Educativa. En esencia, se denunció la Reforma porque representaba un "Estatismo creciente y asfixiante" que amenazaba con sofocar la vida de los colegios particulares. (63) Aún más: en el comienzo de 1975 el Consorcio anunció su intención de no abrir la matrícula en sus colegios ese año. (64) Este gesto desafiante no era sino una táctica para ejercer presión sobre el Gobierno a fin de que no aplicara la ley de la Reforma a los colegios particulares. En este caso, el Gobierno accedió sin necesidad de mayor persuasión, entre otras razones porque ya se acercaba la hora de la Segunda Fase y los propios militares no tenían el ánimo para un enfrentamiento con los colegios religiosos o con la Iglesia en medio de una crisis económica y social que corroía cada vez más su apoyo popular.

---

62) *El Comercio*, 20 de diciembre de 1975, pág. 2.

63) *El Comercio*, 24 de mayo de 1973, pág. 11.

64) *Boletín del Consorcio de los Centros Educacionales de la Iglesia*, octubre de 1975, pág. 6.

Todas estas iniciativas del Consorcio fueron tomadas sin previa consulta a la ONDEC. Ya en 1971 el Consorcio había solicitado autorización a la jerarquía para independizarse de la ONDEC. En medio del conflicto entre las dos entidades, Mons. Ricardo Durand, presidente de la Comisión Episcopal de Educación, intentó en vano buscar la paz entre las dos. Finalmente, en 1975 los obispos dieron su permiso para que el Consorcio estableciera una oficina independiente en otra parte de Lima, aunque nominalmente seguía siendo un "departamento" de la ONDEC. Sin embargo, en la realidad, el divorcio entre las dos oficinas fue real y completo. En 1976 el Consorcio cambió su nombre por el de "Federación de Centros Católicos Educativos". La Federación se llevó consigo a la mayor parte de los colegios de la clase alta y a ciertos colegios de la clase media de tendencia conservadora. En cambio, la ONDEC, en cierto modo liberada de un subalterno insubordinado, se quedó como coordinadora de los colegios religiosos y parroquiales de los sectores medios y populares.

Pero, la división entre las dos agrupaciones sólo representaba una faceta de un conflicto que se fue agudizando especialmente en los últimos años de Velasco y durante toda la Segunda Fase. Además de la Reforma Educativa en sí, surgieron otras dos cuestiones que ahondaron las tensiones: los textos de religión publicados por la ONDEC y las distintas huelgas magisteriales que estallaron durante el régimen de Morales Bermúdez. En 1973 la ONDEC comenzó a publicar los *Cuadernos de religión*, que eran textos orientados a apoyar a los profesores de religión en los colegios, especialmente en los estatales. Los *Cuadernos*, diseñados y producidos por el P. Eduardo Bastos, SJ., no solamente reflejaban las nuevas tendencias sociales de Medellín, sino que, además, favorecían claramente a la teología de la liberación. Adicionalmente, fueron presentados en un estilo novedoso, parecido a el de los periódicos. Apenas empezaron a circular los *Cuadernos* en los colegios cuando los padres de familia del Consorcio organizaron una campaña para denunciar la supuesta presencia de elementos marxistas en los textos. Algunos obispos y sacerdotes prestaron su apoyo a la campaña. La intervención del propio Cardenal en el asunto con el fin de tranquilizar las pasiones fue en vano; en la mayor parte de los colegios del Consorcio los *Cuadernos* fueron rechazados. En cambio, tuvieron notable acogida en los colegios de la ONDEC y en el sistema de los colegios nacionales.

Las Huelgas magisteriales

Desde su fundación en 1972, el SUTEP (Sindicato Unico de Trabajadores en la Educación del Perú) constituyó un problema tanto para el Gobierno como para la Iglesia. Por su parte, el régimen militar se negó a reconocer al sindicato, sobre todo porque la dirigencia estaba en manos de Patria Roja, uno de los distintos partidos comunistas en el Perú, en este caso, de tendencia maoísta. En 1978 y nuevamente en 1979 el SUTEP organizó huelgas a nivel nacional en las que participaron masivamente los maestros de los colegios estatales. La participación o no participación en las huelgas fue un dilema para los colegios particulares, sobre todo porque muchos maestros en el sistema que dependía de la ONDEC recibían su sueldo del Estado. De hecho, la mayor parte de los maestros de los colegios religiosos en medios populares se plegó a la huelga. En cambio, la Federación (ex Consorcio) intentó mantenerse al margen de la contienda. Por eso, las huelgas magisteriales constituyeron otro punto de discordia entre los dos sistemas.

La huelga de 1978 fue relativamente pacífica y terminó en una victoria del SUTEP. La huelga de 1979, que duró desde junio hasta setiembre, fue notablemente más violenta y terminó en una derrota para el sindicato. Ello se debió a que en el intervalo entre las dos huelgas, el Gobierno había endurecido su posición y adoptó una política intransigente frente al sindicato. Por su parte, la Iglesia se encontraba entre dos fuegos: el Gobierno y el sindicato. Durante la huelga de 1978, a petición del propio sindicato, la Iglesia desempeñó el papel de mediador entre el SUTEP y el Ministerio de Educación. Pero en 1979 la situación fue muy distinta. Al igual que el Gobierno, la Iglesia oficial no vio con agrado la decisión del sindicato de paralizar todo el sistema escolar apenas un año después de la huelga nacional anterior. Esta vez, la Comisión Episcopal de Educación, encabezada por Mons. Emilio Vallebuona, acusó a los dirigentes del SUTEP de actuar de mala fe. (65) Sin embargo, en la práctica, la Iglesia adoptó una política más sutil: de un lado, condenó la orientación claramente ideológica del sindicato; y de otro, manifestó su apoyo a los maestros en su búsqueda de una mejor situación en la vida. Durante la huelga, ONIS y los obispos del Sur Andino publicaron mensajes en los que expresaban su solidaridad con los maestros. Esa distinción, entre el apoyo a los maestros pero no al sindicato que los representaba, no conven-

65) *Informe de la Comisión Episcopal de Educación sobre la actual huelga magisterial, 10 de julio de 1979* (Archivo "Huelga Magisterial 1979", ONDEC).

ció ni agradó al Gobierno; y en varios casos sacerdotes y religiosas fueron despedidos de sus puestos por su participación en la huelga.

En agosto y setiembre de ese año la Federación y la ONDEC realizaron conjuntamente dos asambleas a fin de cerrar la brecha entre ellos y formular una política común frente a la huelga. Sin embargo, las asambleas resultaron ser, más bien, escenarios de debates tempestuosos en los cuales se puso de manifiesto el abismo que existía entre las dos agrupaciones educativas. La política fundamental de la Federación consistía en no apoyar ni al sindicato ni a los maestros que estaban en huelga. El caso más notorio que ilustró su rechazo a la huelga ocurrió en el colegio salesiano de Ayacucho. En setiembre un grupo de profesores, algunos del propio colegio, tomaron el control del plantel para expresar su desaprobación por la pasividad de los colegios particulares ante la masiva destitución de maestros en la región que se habían plegado a la huelga. Los invasores fueron expulsados, pero en medio de disparos en que resultaron heridos un profesor y una religiosa. Cuando finalmente se reabrieron las aulas, la congregación salesiana rehusó tajantemente reincorporar en sus nóminas a todos los profesores que hubieran participado en la huelga. (66).

Al finalizar la década del 70 el sistema educacional católico, a pesar de las tensiones internas y las distintas viscisitudes políticas que habían sacudido el país en esos años, gozaba de la fama pública de tener centros educativos de calidad y con conciencia social, aunque el grado de conciencia variaba mucho de unos colegios a otros. No obstante la existencia de la brecha entre la ONDEC y la Federación, al menos, no se habían roto totalmente los lazos de diálogo y, en la práctica, las dos oficinas habían llegado a un modus vivendi. Además, de hecho, como resultado de las fuertes presiones políticas y eclesiales para el cambio, algunos de los colegios religiosos de clase media y alta se habían sensibilizado considerablemente frente a la problemática del país. Pero la novedad sociológica más saltante del sistema educativo católico, que abarca cerca del 8 1/2 por ciento del alumbrado nacional, es su presencia ubicua en medios populares y, a la vez, el relativamente alto nivel de educación que ofrece justamente en esos medios. En los colegios de Fe y Alegría y en los centenares de colegios parroquiales que existen en todas partes, miles de jóvenes de condición humilde reciben, en la práctica, gratuitamente, una formación social, moral e intelectual superior, por lo general, a la que se imparte en

66) *Boletín de la Federación de Centros Educativos Católicos*, julio-setiembre de 1980, págs. 11-12; 16-30.

los colegios nacionales, y sólo el medio ambiente en que viven los alumnos limita seriamente la posibilidad de una formación mejor.

La Educación superior

Bajo la clasificación de "educación superior" se incluye una amplia gama de instituciones de distintos niveles que, de alguna manera, están vinculadas a la Iglesia, desde las escuelas normales y los seminarios hasta las universidades. En 1984 había en el país unos 12 seminarios mayores oficialmente reconocidos por la Iglesia. Además, la Facultad de Teología en Lima, frecuentemente confundida con el Seminario de Santo Toribio, por la estrecha relación existente entre ambos centros, ofrece no solamente formación teológica y universitaria a los seminaristas, sino que también brinda formación universitaria inicial a unos 200 laicos.

El número de escuelas normales dirigidas por la Iglesia ha variado mucho según la política educativa de los distintos gobiernos en el siglo XX. En 1960 había 13 escuelas normales de la Iglesia, incluyendo las dos dirigidas por los Hermanos Maristas y las Teresianas respectivamente, en la Universidad Católica, en Lima. En 1974 ese número ascendió a 30 en todo el país. Pero, como una consecuencia de la política del Gobierno militar de reducir el número de escuelas normales en general, en 1984 sólo había 10 dirigidas por la Iglesia: 5 estatales y 5 particulares. De este total, seis están dirigidas por religiosas y una por religiosos. En este último caso, se trata de la Escuela Normal Champagnat de los Hermanos Maristas, en Lima, en donde se han formado centenares de profesores de religión, entre religiosos y laicos. Las escuelas estatales obviamente no "pertenecen" a la Iglesia. Sin embargo, la presencia de religiosas como directoras permite afirmar que "de alguna manera" están vinculadas a ella. En esas escuelas normales reina un ambiente de orden y de seriedad. Sin duda, el mejor ejemplo, en este sentido, es el Instituto Pedagógico Nacional, en Lima, dirigido por las Religiosas del Sagrado Corazón.

En contraste con los seminarios y las normales, que pueden considerarse más propiamente como escuelas profesionales, las universidades vinculadas a la Iglesia presentan un cuadro más complejo. Para comprender esta complejidad es preciso tomar en cuenta la larga tradición regalista en el Perú por la cual los distintos gobiernos republicanos han incursionado en el sector privado. Un ejemplo de esta mentalidad reglamentista fue el decreto-ley promulgado en febrero de 1969 por el Gobierno militar, con el fin de reorganizar las universidades. Dicho decreto obligó a las universidades privadas a adoptar el

mismo sistema de gobierno interno que el de las estatales. Según la ley ninguna institución de educación superior podía depender de una entidad externa, aún en el caso de que aquella entidad fuera la propia fundadora de la universidad, como la jerarquía eclesiástica o una congregación religiosa. Antes bien, la autoridad máxima en cada universidad es la Asamblea Universitaria, conformada por las autoridades, los profesores y los estudiantes. La Asamblea elige, a su vez, al Rector y las demás autoridades universitarias. Por lo tanto, la ley de 1969, ratificada substancialmente en la ley universitaria de 1984, creó una separación legal entre la entidad fundadora y la propia universidad. La Universidad Católica publicó una carta de protesta en la que acusó al Gobierno de intentar convertir las universidades particulares en "réplicas" de las estatales, sin la libertad interna que debe distinguir a las primeras de las segundas. (67)

Hasta el año 1961 la Universidad Católica en Lima fue la única universidad privada en el país y, a la vez, la única universidad de la Iglesia. Por esos años distintos grupos privados, entre empresarios y congregaciones o asociaciones religiosas, vieron la conveniencia de fundar nuevas universidades. Las razones que las motivaban eran diversas: la explosión demográfica, que ya se dejaba sentir a nivel universitario, la falta de centros adecuados para ciertas especialidades, así como la creciente politización en algunas de las universidades nacionales y el desorden que de ella resultaba. En 1961 el P. William Morris de los Padres Marianistas fundó la Universidad Católica Santa María de Arequipa. En 1962 se fundaron en Lima tres más: la Universidad del Pacífico, la Universidad de San Martín de Porres y la Universidad Femenina del Sagrado Corazón. En 1969 el Opus Dei fundó la Universidad de Piura. En ese año también se fundó en Ayacucho la Universidad Católica Víctor Andrés Belaunde, que se cerró en 1976 por falta de organización y de infraestructura adecuada.

Dos de estas nuevas universidades, la de Arequipa y la de San Martín de Porres, sufrieron más que las otras los efectos de la ley de 1969, de tal manera que ya no se puede considerarlas universidades "de la Iglesia". En ambos casos la entidad fundadora perdió el control de la universidad en el proceso de la reorganización mandada por la ley. Las causas fueron prácticamente las

---

67) Pontificia Universidad Católica del Perú, *Decreto Ley No. 17437 sobre el régimen de la Universidad Peruana: opinión de la Universidad Católica* (Lima, 1969).

mismas: la masificación de la población estudiantil sin una selección más rigurosa, la formación de argollas de profesores carentes de un firme sentido de lealtad a los ideales de los fundadores, y la incapacidad de los propios fundadores para proveer sus instituciones con personal idóneo y que garantice la estabilidad interna. En el caso de Santa María de Arequipa la congregación marianista nunca asumió plena responsabilidad corporativa de la universidad. En 1973, bajo la presión ejercida por el Consejo Nacional de la Universidad Peruana (CONUP), el P. Morris cedió el poder virtual que ejercía y tras un período de reorganización, la dirección pasó a manos de laicos elegidos de entre el cuerpo docente. (68) En San Martín de Porres los Dominicos que la habían fundado eran muy pocos. Cuando uno de ellos –el propio Rector– dejó la orden, se creó una crisis interna que favoreció la tendencia ya existente de transferir la dirección de la universidad a las manos de los laicos.

La Universidad del Pacífico y la del Opus Dei en Piura son esencialmente centros profesionales de formación de administradores, economistas, contadores y empresarios. Ambas son pequeñas y gozan de una gran estabilidad interna. La Universidad del Pacífico, fundada por distintas empresas privadas con la asesoría de los Padres Jesuitas, se destaca por su centro de investigación que reúne a profesores e intelectuales que han influido en la política económica de varios gobiernos. Mantiene su orientación cristiana, inspirada en el pluralismo intelectual y la visión social de la Compañía de Jesús sobre todo a partir del Generalato de Pedro Arrupe, S.J. En contraste, la Universidad de Piura, que tomó como modelo la Universidad del Opus Dei de Navarra, funciona dentro de un marco intelectual y socialmente más estrecho, reflejo, a su vez, de la mentalidad del Opus Dei, que continúa en la actualidad en la dirección de la universidad. La Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFE) también es relativamente pequeña. Se destaca por su programa para la enseñanza de niños excepcionales.

La Universidad Católica

Durante los rectorados de Rubén Vargas Ugarte, S.J. (1947-1952) y Fidel Tubino (1953-1963) la universidad fundada por el P. Dintilhac llegó a ocupar un lugar especial entre las demás universidades. Pero este éxito no fue una conquista fácil. Por ser, durante muchos años, la única universidad priva-

68) Comisión de Reorganización Universitaria, *Informe a la comunidad universitaria* (Arequipa, 30 de noviembre de 1973).

da, y, en parte por su carácter algo elitista, se convirtió en un blanco de la envidia y a veces la hostilidad de ciertos grupos en las universidades nacionales. Al mismo tiempo, sin embargo, gozaba de la fama de ser un centro serio de estudios, y además, una institución estable. El Estado reconoció su importancia en la vida cultural e intelectual del país cuando le otorgó el rango de "universidad nacional" en 1949. Desde ahí en adelante participó como un miembro más en todas las reuniones de las universidades estatales y, asimismo, recibía una subvención significativa del Estado. Fue sobre todo durante el rectorado del P. Felipe MacGregor (1963-1977) cuando se transformó en una universidad grande y moderna. Frente a los 5,093 alumnos en 1962, había unos 9,129 en 1985. (69) Además, en contraste con la anarquía que se produjo en algunas otras universidades, esta expansión cuantitativa se realizó sin una pérdida del nivel intelectual. Aún más: con la adición de nuevas disciplinas y facultades, tales como la Facultad de Ciencias Sociales (1964), el prestigio intelectual de la universidad ha aumentado.

Un factor que favoreció esta transformación fue la creciente presencia de profesores y alumnos que estaban desalentados por el desorden y la politización en algunas de las universidades nacionales, y que, por otra parte, se sentían atraídos a la Católica por el ambiente de orden y tranquilidad que reina en esa casa de estudios. Pero hubo otro factor importante: el dinámico liderazgo ejercido por el P. MacGregor, quien logró realizar la hazaña, con la ayuda de ciertas fundaciones privadas y de los obispos holandeses y alemanes, de dar un impulso a la expansión material de la universidad, al mismo tiempo que fomentaba el incremento de un ambiente de pluralismo intelectual y de apertura hacia la problemática del mundo contemporáneo. En un marco de respeto mutuo, conviven en la Católica catedráticos de la antigua Acción Católica con profesores más jóvenes que pertenecen a la generación de la teología de la liberación. Semejante convivencia prácticamente no existe en muchas universidades nacionales donde predomina el sectarismo ideológico y partidario.

En 1985 la Universidad contaba con 8 facultades, una escuela de graduados y una escuela de estudios generales. En total, ofrecía 37 distintas especialidades. Entre las facultades de reconocido prestigio nacional figuran las de Derecho, Ciencias e Ingeniería, Ciencias Sociales y Humanidades. La Fa-

---

69) Pontificia Universidad Católica del Perú, *Plan de desarrollo y funcionamiento 1985-1986* (Lima, 1985), pág. 14.

cultad de Educación, con sus 575 alumnos de 1985, es en el país uno de los centros más importantes para la formación del magisterio. Ciertos profesores, tales como Adolfo Winternitz y Gustavo Gutiérrez, gozan de fama internacional. En 1972 se fundó el Centro de Teleducación (CETUC), que es considerado uno de los centros educativos en medios de comunicación más importantes en América Latina. Las Jornadas de Reflexión Teológica atraen cada año a miles de personas de todas partes del país y del extranjero. En 1975 se fundó el Centro de Asesoría Pastoral (CAPU) que ayudó a crear un clima más explícitamente religioso en la universidad. El fundador fue el P. Alberto Rodríguez, S.J., que fue sucedido por el P. Luis Martínez, S.J. Sólo una sombra oscurece este cuadro generalmente positivo: una crisis económica interna producida a raíz de una merma progresiva en la subvención estatal, sobre todo a partir del comienzo de la década del 80.

Por motivos históricos existen vínculos muy estrechos entre la universidad y la Iglesia y las relaciones siguen siendo muy cordiales. Sin embargo, también se han tornado más complejas y sutiles de lo que fueron en las primeras décadas de la Católica cuando los obispos realizaban campañas públicas para promover y sostener a la joven universidad. En 1942 fue elevada a la categoría de "Pontificia". Este hecho significó que la Iglesia oficial asumió un papel más directo en la dirección de la Universidad, que hasta esa fecha dependía de la congregación de los Padres de los Sagrados Corazones. Según los acuerdos realizados, el Arzobispo de Lima se convirtió en el Gran Canciller con poder de nombrar al Rector. Pero este régimen jurídico cambió radicalmente cuando la ley de 1969 devolvió la elección del Rector a la propia corporación universitaria. Por eso, la Iglesia se ha limitado a confirmar a las autoridades en sus respectivos cargos, mas no a escogerlas. Por otra parte, la Iglesia ejerce una influencia en el Consejo Universitario mediante un delegado escogido por el Episcopado. Además de esta cuestión puramente jurídica, surgió un incidente que llevó al Cardenal a distanciarse de la universidad. En 1973 el Pro-Rector, a la sazón un laico, abandonó a su familia con el propósito de casarse con su secretaria. Aunque este escándalo menor se resolvió rápida y discretamente mediante la renuncia de dicha autoridad, no obstante, el Cardenal reaccionó renunciando como Gran Canciller y se alejó de la universidad como una manera de expresar su disconformidad con el hecho. En 1981, sin embargo, puso fin al período de separación y regresó para presidir la Misa de Navidad en el campus universitario. En 1984 tomó juramento al Dr. José Tola Pasquel con motivo de su segunda elección como el primer Rector laico de la universidad.

Finalmente, hay un factor de orden sociológico que genera cierta distancia entre la universidad y la Iglesia jerárquica, en este caso una realidad casi inevitable: el marcado contraste entre los diferentes mundos en que se mueven. La mayor parte de los obispos en el Perú son hombres eminentemente pastorales y absortos en los problemas apremiantes de sus respectivas diócesis. Con excepción de los obispos que han sido oficiales y profesores universitarios, tales como José Dammert Bellido, Guido Breña, Oscar Alzamora, Hugo Garaycoa y Alfredo Noriega, muy pocos comprenden bien la problemática del mundo universitario. Por eso, aunque hay una influencia mutua entre las dos, y la universidad presta un servicio a la Iglesia mediante sus investigaciones y publicaciones, en la práctica La Católica funciona con bastante autonomía frente a la Iglesia.

Las Relaciones con el Estado

La Asamblea Constituyente de 1978-1979 puso fin formalmente al régimen del patronato que había regido las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde la época colonial. A diferencia del ambiente altamente laicista de la Constituyente de 1931-1933, en la que se suscitaron agrios debates sobre el tema, en la Constituyente que elaboró la Carta de 1979 los acuerdos entre la Iglesia y el Estado se realizaron en un ambiente de gran franqueza y cordialidad. En realidad, desde hacía varios años se había cuestionado la razón de ser del patronato en el seno de la propia Iglesia, y en la práctica el Gobierno había limitado su derecho de ejercer el patronato al acto meramente formal de secundar a los candidatos a obispo que proponía la Iglesia. Aún más: fue la propia Iglesia, mediante sus dos representantes, los obispos Dammert y Metzinger, la que propuso a la Constituyente la fórmula precisa que luego fue aprobada e incorporada en la Constitución:

> "Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú. Le presta su colaboración. El Estado puede también establecer formas de colaboración con otras confesiones" Art. 86.

En dicha fórmula se evitó el uso de la palabra "separación", que traía a memoria el ambiente de frialdad que caracterizaba las relaciones de ambas instituciones en Europa y otras partes de América Latina bajo regímenes liberales. Antes bien, se escogió la palabra más positiva de "colaboración" porque

resaltaba el ambiente de armonía y de buena voluntad que debe reinar entre las dos. Posteriormente, en julio de 1981, se celebró un acuerdo de la Santa Sede con el Gobierno, con respecto a puntos concretos. Entre otros, en el artículo 7 de dicho acuerdo se declara que el Presidente de la República se reserva el derecho de "reconocer" (mas no de nombrar) a un candidato propuesto por la Iglesia peruana para ser obispo. En otros artículos se reafirman los convenios existentes entre la Iglesia y el Estado, sobre todo en lo referente a la educacción católica y a las capellanías en las instituciones del Estado. (70)

Pero el interés de la Iglesia no se limitaba a la cuestión del patronato. El episcopado entró en diálogo con las respectivas comisiones de la Constituyente para expresar su preocupación acerca de los valores morales en la educación y los derechos fundamentales del hombre, especialmente el derecho a la vida de los seres no nacidos. Desde luego, la Iglesia, como señalamos anteriormente, avaló plenamente la libertad de culto para los no católicos. (71) El aura de buena voluntad que existía entre los representantes en la Constituyente y la Iglesia, claramente reflejó los importantes cambios que habían ocurrido en la Iglesia y en la sociedad desde la Asamblea Constituyente 1933. Sobre todo a partir del Concilio Vaticano II la Iglesia había asumido con más energía y decisión la responsabilidad de abogar en favor de los derechos del hombre, y a partir de Medellín también había participado activamente a nivel popular en la construcción de una nueva sociedad más democrática y justa en toda América Latina. Por su parte, ciertos grupos de políticos, especialmente en el seno del Partido Aprista y de la Izquierda, tradicionalmente de

---

70) Este acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno peruano se puede encontrar en el *Directorio eclesiástico del Perú, 1984*, págs. 13-15.

71) Sobre la participación de la Iglesia en la Asamblea Constituyente de 1978-1979 ver José Dammert Bellido, "Iglesia y Estado", *Revista teológica limense*, vol. XIV, No. 2 (mayo-agosto de 1980): 131-135; José Luis Idígoras, SJ., "Iglesia y Estado en la Constitución peruana (1979)" (folleto publicado por el Centro de Asesoría Pastoral de la Universidad Católica); Rosa Luisa Rubio de Hernández, "Acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado peruano: presentación y documentos", *Revista de la Universidad Católica* (nueva serie), No. 7, págs. 109-115.

mentalidad laicista, habían llegado a apreciar la importancia de los valores morales y éticos en la formación de una conciencia cívica. (72)

Aunque el segundo gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985) se inició en un ambiente de aparente cordialidad entre el Estado y la Iglesia, pronto, sin embargo, ocurrieron múltiples incidentes que revelaron, más bien, la existencia de una animosidad latente de parte del Gobierno hacia la Iglesia. En primer lugar, muchos dirigentes del partido en el poder, Acción Popular, guardaban un resentimiento, sobre todo hacia la figura del Cardenal Landázuri, por no haber condenado más enérgicamente la destitución en 1968 de su fundador, Fernando Belaúnde, y peor aún, por haber prestado su colaboración al régimen del General Velasco. Durante la Semana Santa de 1984 el diputado Francisco Belaúnde, hermano del Presidente, lanzó un exabrupto desde su escaño acusando al Cardenal de haber sido cómplice de un régimen militar. La ausencia del Presidente en las ceremonias tradicionales de Semana Santa de ese año subrayó el estado de frialdad que existía entre el Gobierno y la Iglesia. (73) En realidad, las tensiones reflejaron un profundo malestar que había ido in crescendo desde el inicio del régimen, sobre todo a raíz de dos cuestiones: los derechos humanos y la aparente indiferencia del Gobierno frente a la pobreza y el hambre de las clases populares. En julio de 1981, a base de pruebas presentadas por la Comisión Episcopal de Acción Social, el Episcopado llamó la atención del Gobierno por la aplicación de torturas en el caso de un joven acusado de terrorista, Edmundo Cox Beuzeville, sobrino de uno de los obispos auxiliares de Lima. (74)

Después de ese incidente se sucedieron muchos otros, y las relaciones entre el Estado y la Iglesia fueron empeorando. En enero de 1983 el Presidente acusó en público a distintas obras de caridad de la Iglesia y, sobre todo, a ciertas congregaciones extranjeras, de dar apoyo a los subversivos. (75) No se

---

72) Para un análisis del trasfondo de los cambios socio-políticos y su impacto en la Iglesia, ver Catalina Romero de Iguiñiz, "Cambios en la relación Iglesia-Sociedad en el Perú: 1958-1978, *Revista Debates en Sociología* (Universidad Católica), No. 7: 115-141.

73) Ver *La República*, 22 de abril de 1984, págs. 28-29; *El Observador nacional*, 23 de abril de 1984, pág. 5.

74) *Páginas* (CEP), No. 39, agosto de 1981, págs. 4-5.

75) *CEP Informativo quincenal*, 4 de febrero de 1983, pág. 4.

presentaron pruebas para sustentar aquella acusación. En enero de 1984 una ex-religiosa francesa, que trabajaba como agente pastoral en la diócesis de Cajamarca, fue detenida por la Guardia Civil y acusada de "terrorismo". Aunque su inocencia fue rápidamente establecida, estuvo, no obstante, recluida durante cerca de 3 meses. (76) Asimismo, en octubre de 1984 fue detenido, bajo el mismo cargo, un sacerdote salesiano en el distrito de Angaraes, departamento del Cusco, conjuntamente con varios agentes pastorales. Una vez más se demostró fácilmente la inocencia de los acusados. (77) Por estos y otros incidentes parecía evidente que el Gobierno había adoptado una política de hostigamiento a la Iglesia, tal vez como "castigo" por sus críticas al régimen. O tal vez los ataques reflejaban la frustración del Gobierno al no poder enfrentar más eficazmente la escalada de violencia y terrorismo, y de ahí la necesidad de buscar un "chivo expiatorio"; en este caso, la Iglesia.

Los Medios de difusión popular

Con la excepción de *El Deber* de Arequipa, el periodismo católico dejó de ser una fuerza nacional hacia fines del siglo pasado. Desde los años 50 han surgido otros medios, tales como la radio, y se han fundado ciertas revistas que en conjunto, han llenado hasta cierto punto este vacío. Las emisoras de la Iglesia más destacadas han sido: en Lima, Radio Luz, Radio Santa Rosa de los Dominicos, y Radio Unión; y en provincias, las escuelas radiofónicas de los Maryknoll (Onda Azul) en Puno, y otra escuela semejante en Cañete. En 1985 sólo funcionaban cinco emisoras católicas en todo el país: Onda Azul en Puno, la Voz de la Selva en Iquitos, Radio Marañón en Jaén y Radio Santa Rosa y Radio Omega en Lima. También, hay varios centros de producción radial en Cajamarca, Chimbote, Cusco (IPA), Juli, Pucallpa y Lima (CETUC, La Católica). (78)

Además, hay ciertos destacados centros de publicaciones que difunden libros, revistas y material didáctico para grupos eclesiales a nivel nacional: el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), fundado en 1970 y vinculado al Centro Bartolomé de las Casas (publica la revista *Páginas* e *Informativo quin-*

---

76) *Boletín del Arzobispado de Lima*, abril de 1984, pág. 60.

77) *La República*, 3 de octubre de 1984, pág. 3; 5 de octubre, pág. 6.

78) Luis Peirano (ed.), *Educación y comunicación popular en el Perú* (Lima: DESCO, 1985), págs. 36-39.

cenal); el Centro de Proyección Cristiana de los Jesuitas (publica la revista de selecciones *Encuentro*); El Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC), que publica *ICLA, Informativo Católico Latinoamericano* ; los Padres de Maryknoll publican *Noticias Aliadas y* los Padres Combonianos publican la revista popular, *Misión sin fronteras* (fundada en 1979 con el nombre de *Esquila Misional*). El centro de investigación de mayor prestigio vinculado a la Iglesia es DESCO, fundado en 1965 con el apoyo financiero de los católicos europeos (CEBEMO, Misereor, etc.). DESCO ha desplegado una labor intensa, enfatizando en sus múltiples estudios la realidad de las clases populares en el Perú. El Arzobispado de Lima publica *Iglesia en el Perú* (1973-) y el *Boletín del Arzobispado de Lima* (1978-). CELADEC, Centro de difusión interdenominacional, pero principalmente protestante, fue uno de los grupos que más apoyó la línea liberacionista hasta que su sede en Lima cerró en 1985. Sobre los centros regionales, IPA en Cusco y CETA en Iquitos ya hemos comentado anteriormente. Durante años el prelado que más apoyó a los medios modernos de comunicación fue Mons. Luciano Metzinger, presidente de la Comisión Episcopal de Comunicación Social.

El Protestantismo y otras religiones

El censo de 1981 arrojó las siguientes estadísticas acerca de la confesionalidad de los peruanos: "católicos": 89.1o/o; "cristianos no católicos": 4.7o/o; "otra religión": 0.3o/o. En cambio, según el censo de 1972 los "cristianos no católicos" representaban sólo el 3.2o/o de la población. (79). En toda América Latina las Iglesias protestantes históricas (luteranos, metodistas, presbiterianos, etc.) han crecido lentamente. En cambio, las Iglesias misioneras, tales como los adventistas, pentecostales y bautistas han crecido más bien rápidamente. A las sectas protestantes habría que añadir ciertos grupos que han devenido históricamente de la familia cristiana, pero que no son consideradas propiamente "cristianos": tales como los Testigos de Jehová o los mormones. Durante la primera mitad de este siglo la Iglesia adventista fue

79) **Oficina Nacional de Estadística y Censos, *Censos nacionales VII de población II de vivienda* (Lima, 1972), tomo 1, págs. 134-150; *Censos nacionales VIII de población III de vivienda* (Lima, 1981), tomo I, págs. 171-176.**

numéricamente la más grande entre los protestantes. (80) Pero, el grupo que más ha crecido en los últimos 20 años y es, actualmente, el más grande es el pentecostalismo. El pentecostalismo tuvo sus inicios en el Perú en 1911 y en 1982 contaba ya con 212,822 miembros. (81)

Los adventistas primero, y posteriormente los pentecostales, los Testigos y los mormones encontraron un campo fértil de acción entre las clases marginadas del campo y la ciudad. La rápida expansión de las sectas entre los grupos más marginados es fácil de comprender, ya que el mismo fenómeno ocurrió anteriormente en los Estados Unidos y en ciertas partes de América Latina, particularmente en Chile y en Brasil. (82) Las sectas llenan un vacío en la vida de muchas personas pobres que, o han perdido contacto con la Iglesia católica o no han encontrado una respuesta a sus inquietudes humanas de mayor profundidad en la parroquia más cercana. En cambio, en el templo pentecostal o en el mormón descubren una comunidad que las acoge y les ofrece un sentido de seguridad en la vida. Por otra parte, en su nueva religión participan mucho más que en la Iglesia católica y llegan rápidamente a ocupar puestos de responsabilidad que a, su vez, les dan un sentido de su propia importancia en la vida. En una gran mayoría de los casos la conversión religiosa que estas personas experimentan es la primera verdadera experiencia religiosa de su existencia. Y esto es la causa de que su conversión produzca en ellos una total transformación en su vida y en su conducta: dejan de tomar bebidas alcohólicas; empiezan a vivir una vida más ordenada y mejoran sus relaciones familiares. Empero al mismo tiempo, el cambio de religión da lugar a tensiones en la familia y en la comunidad. Y tampoco es extraño el hecho de que casi todas las sectas se desenvuelvan en un ambiente característico del Anti-

---

80) Sobre los adventistas ver Gabriel Escobar, *Adventistas; organización social y cultural del sur del Perú* (México: Instituto Indigenista Interamericano, 1967); George Primov, "Aymara-Quechua Relations in Puno" en K. Ishwaran (ed.), *Class and Ethnicity in Peru* (Leidan: E.J. Brill, 1974), págs. 57-59.

81) Santiagao Aquilino Huamán, *La Primera historia del movimiento pentecostal en el Perú* (Lima, 1982), pág. 112. Ver la tesis de Bachillerato de Yolanda Rodríguez González, "Una aproximación al estudio del protestantismo en el Perú" (Lima: Universidad Católica, Ciencias Sociales, 1984).

82) Ver, por ejemplo, Christian Lalive d'Epinay, *El Refugio de las masas; estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago de Chile; Editorial del Pacífico, 1969).

guo Testamento: rigidez en los códigos de conducta externa, la práctica del diezmo, el mesianismo, etc. Como bien han observado en distintos estudios los Jesuitas Manuel Marzal y José Luis Idígoras, en muchos sentidos los grupos marginados del Perú viven en condiciones que se asemejan, sociológica y económicamente, a las del Antiguo Testamento. Puede comprenderse así que las sectas, y ciertos grupos políticos que manifiestan rasgos espirituales o sicológicos típicos de la era precristiana encuentren precisamente mayor resonancia entre las clases más marginadas. (83) En este sentido, conviene incluir entre las sectas protestantes o, mejor "paracristianas" a ciertos otros grupos como los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, fundado en 1958 en el Perú. En este nuevo culto sobre todo, puede observarse la acentuación de elementos veterotestamentarios, el sacrificio de animales inclusive, y el uso de la barba, etc. (84)

El otro grupo de mayor crecimiento, después de los pentecostales, es la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, fundada en el Perú en 1923 como una empresa interdenominacional. Actualmente, cuenta con 20,425 fieles en Lima y Callao. (85) A diferencia de las sectas, la Iglesia Alianza se dirige principalmente a las clases medias y ha tenido considerable éxito en atraer a muchos jóvenes que buscan una experiencia religiosa más vivencial y comunitaria que la que encuentran en las parroquias de la Iglesia Católica. Hay, además, otras religiones, o "seudoreligiones", especialmente sectas orientales como Hare Krishna o la religión Bahaï, que atraen también a muchos jóvenes de las clases medias. (86)

El movimiento ecuménico, de tanta importancia para la Iglesia católi-

---

83) Sobre el carácter veterotestamentario de la religiosidad popular en el Perú y en América latina ver Manuel Marzal, SJ., "La Religiosidad popular en el Perú", *Iglesia en el Perú*, No. 4 (abril de 1972): 16; José Luis Idígoas, SJ., "Religiosidad popular y marxismo "popular", *Revista teológica limense*, vol. X, No. 3 (1976): 289-313.

84) Sobre los Israelitas ver *La República*, 24 de abril de 1984, págs. 15-17; 21-26 de abril de 1986 (una serie continuada sobre el tema).

85) Concilio Nacional Evangélico del Perú, *Directorio Evangélico: Lima, Callao y Balnearios* (Lima: PROMIES, 1986), pág. 104.

86) Sobre las sectas no cristianas ver José María Cabreras, SJ. *Las Nuevas Sectas en el Perú* (Lima, 1983); *El Comercio* (suplemento dominical), "Las religiones en el Perú", 20 y 27 de febrero y 6 de marzo de 1983.

ca en Europa y América del Norte, no tiene el mismo significado en América Latina o en el Perú. La razón es obvia: la inmensa mayoría de los protestantes en el Perú pertenece a sectas que no participan del movimiento ecuménico entre las mismas confesiones protestantes, y mucho menos en el movimiento ecuménico de la Iglesia Católica. Por regla general, las sectas, que consideran a toda América Latina como un campo abierto para su actividad proselitista, ven en la Iglesia católica un obstáculo para la realización de su propósito. Ellas no tienen los mismos vínculos históricos con la Iglesia católica que todavía mantienen las Iglesias evangélicas históricas. En cambio, las Iglesias luterana, metodista y anglicana en el Perú han mantenido desde hace años relaciones de amistad y de cooperación mutua con la Iglesia católica. Entre las experiencias de ecumenismo se puede citar los ejemplos de CELADEC y los Campamentos de Fe y Oración. CELADEC (Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana) se fundó en 1962 en Lima como un esfuerzo ecuménico, aunque fue financiado principalmente por grupos protestantes. Representó, desde una perspectiva protestante, la línea liberacionista, y colaboró estrechamente con grupos católicos que compartían las mismas inquietudes sociales. Los Campamentos de Fe y Oración (CFO) son un movimiento que reúne a protestantes y católicos para orar y profundizar conjuntamente su cristianismo. En los retiros o "campamentos" que realizan, tanto sacerdotes católicos como pastores protestantes hacen uso de la palabra. Por último, en su visita al Perú el Papa Juan Pablo II invitó a distintos representantes de la comunidad evangélica y judía a un intercambio ecuménico, el cual se realizó en un ambiente de gran cordialidad.

La proliferación de las sectas puede interpretarse como un reflejo de las deficiencias en la propia Iglesia católica: la falta de liturgias más creativas, de una participación más dinámica de parte de los laicos o de un espíritu altamente comunitario en las parroquias, etc. Sin embargo, estas deficiencias se encuentran, sobre todo, en las Iglesias tradicionales en el centro de la ciudad o en las parroquias regentadas por ciertas congregaciones de tendencia conservadora. En cambio, son precisamente en las parroquias de los pueblos jóvenes o en ciertas regiones pastorales, como la Selva o el Sur Andino, donde mejor se observan las señales de renovación y de vitalidad. En muchos sentidos la parroquia de pueblo joven ofrece todos los "atractivos" que ofrecen las sectas: un ambiente de comunidad y de acogida; servicios religiosos bien participados; cursillos bíblicos y grupos de dinámica para profundizar la fe, etc. La verdadera naturaleza del problema consiste más bien en la limitación de los recursos humanos de que dispone la Iglesia para afrontar la masificación de-

mográfica. Muchas personas de condición humilde van al templo pentecostal porque no encuentran otro lugar de culto religioso en la vecindad. O bien, no han sido "invitadas" personalmente por un vecino a acompañarle a la Iglesia católica. En este sentido, la Iglesia, en realidad, no está "perdiendo" a verdaderos católicos practicantes en favor de las sectas. Antes bien, las personas que acuden a las sectas son, por lo general, católicos bautizados, y con una inquietud religiosa, pero sin un sentido profundo de identificación con la Iglesia. Ellas constituyen, por tanto, una especie de "tierra de nadie". Frente a este hecho social, las sectas seguramente seguirán creciendo; pero también la Iglesia seguirá expandiéndose en el mismo terreno.

En buena medida, todos los elementos que hemos visto en este capítulo —un laicado más comprometido, la renovación de la vida religiosa, una mayor inserción de la Iglesia en medios populares, la creación de un pensamiento teológico original y propio, etc.— son frutos del Concilio Vaticano II y de las dos grandes conferencias episcopales de Medellín y Puebla. La Iglesia "Social-Pastoral" representa una etapa de crecimiento y de maduración. Pero también es una etapa en pleno e inacabado proceso. Se puede predecir con bastante confianza, sin embargo, que la mayor parte de las tendencias que hemos tratado en este capítulo seguirán influyendo en la Iglesia durante mucho tiempo. Entre otras tendencias, hemos destacado la búsqueda de un nuevo consenso entre "conservadores" y "progresistas"; el esfuerzo de formar un laicado cada vez más consciente de su rol en la Iglesia; el intento de fomentar experiencias pastorales que conduzcan a una mayor integración de los distintos aspectos del mensaje cristiano en la vida de los fieles; y una mayor maduración en la vida religiosa y en el clero. Sobre todo, seguirá en vigencia, como nota dominante, la tendencia, fuertemente resaltada en Medellín y Puebla, de hacer que la Iglesia sea más sensible a las inquietudes y las aspiraciones del pueblo, y concretamente, a los jóvenes y a las grandes mayorías que viven en condiciones de pobreza.

Conclusión

La visita pastoral de Juan Pablo II al Perú en el verano de 1985 constituye un momento apropiado para poner fin a esta obra. Durante esos 5 días reinó en todo el país un ambiente de júbilo y alegría. La presencia del Papa cobraba un especial sentido ya que venía en medio de una prolongada crisis económica y social, caracterizada, además, por una ola de violencia y de terrorismo. En el último año del segundo mandato de Fernando Belaúnde un pesimismo colectivo se había apoderado de la mayoría de los peruanos. Como antaño el misionero en la Sierra, Juan Pablo recorrió las ciudades del Perú, Lima-Callao, Arequipa, Cusco, Ayacucho, Trujillo, Piura e Iquitos, llevando un mensaje de aliento y esperanza. Literalmente, toda la Nación estuvo pendiente de su palabra esa semana. Un sacerdote extranjero con muchos años en el Perú comentaba: "No he visto al pueblo peruano tan feliz desde hace mucho tiempo". La visita del Papa representó en la historia del país un momento especial que el pueblo no olvidará por mucho tiempo. Pero la visita papal es también ocasión para efectuar un breve balance de la Iglesia peruana: su lugar en la historia del Perú, sus logros y sus deficiencias.

Desde los tiempos de González Prada y los positivistas hasta ciertos intelectuales contemporáneos muchos se han preguntado si el Perú es verdaderamente una Nación. La pregunta se refiere, en parte, a la gran diversidad de grupos étnicos y culturales que existen dentro del territorio nacional[1]. Pero la pregunta, también, apunta hacia una dura realidad socioeconómica: la enorme

desigualdad entre las clases sociales. Y finalmente, el interrogante surge de una reflexión acerca de la historia. Como observamos en el primer capítulo, todavía persisten en el Perú ciertas prácticas y actitudes del pasado colonial, como el criollismo, la corrupción en la burocracia, el clasismo y el racismo, etc., que pesan en el presente y constituyen estorbos en el camino hacia la formación de una identidad común y una conciencia cívica: dos ingredientes esenciales para que un pueblo se convierta en una nación. En este sentido, la tarea de formar una cultura cívica o luchar por una sociedad más justa y libre de prejuicios sociales representan distintas maneras de fomentar un espíritu de nación "desde abajo". A veces, los intelectuales han exagerado su crítica y no han visto lo que Jorge Basadre llamó la "promesa de la vida peruana". La visita del Papa hizo resaltar de una manera visible y palpable esa promesa. En los primeros días de febrero de 1985 se notó claramente la existencia de un espíritu colectivo de colaboración, de cultura cívica y de una voluntad de vivir y trabajar juntos en paz. Y sobre todo, desde Sacsahuamán a Tumbes e Iquitos se comprobó la existencia de una identidad común. En todas partes lo que unía a los peruanos eran ciertos símbolos religiosos comunes, inclusive el símbolo del Papado mismo, los cuales habían arraigado profundamente en su memoria colectiva desde el siglo XVI. En la visita papal se vio claramente la promesa y la esperanza de ser una nación consciente de su pasado y orgullosa de lo que es.

En gran parte, la labor de forjar este sentido de identidad común ha sido obra de la Iglesia. Desde el siglo XVI en adelante la Iglesia evangelizó al pueblo y difundió los primeros símbolos comunes que unían a todas las culturas y todos los grupos sociales en el Perú. Por ello, el significado más profundo de la visita del Papa sólo se puede comprender a la luz de 400 años de labor evangelizadora. A lo largo de esos cuatros siglos, en numerosas obras educativas y humanitarias, la Iglesia ha hecho un aporte substancial a la formación del Perú como sociedad y como nación. Es preciso resaltar esta realidad con el fin de no perder de vista el hecho de que, en conjunto, lo positivo prevalece, en mucho, sobre lo negativo en la historia de la Iglesia en el Perú. Pero también debemos enfocar el otro lado, las deficiencias de la Iglesia y lo que no ha logrado, a fin de tener una visión más equilibrada de la historia.

En el primer capítulo señalamos cuáles eran algunas de las debilidades fundamentales de la Iglesia en la época colonial, tanto en el Perú como en todo el resto de América Latina. Si bien la Iglesia influía en la sociedad, también ella fue influida por el tipo de sociedad en que se desenvolvía. La Iglesia y la sociedad peruana han crecido juntas, y con frecuencia han compartido los

mismos defectos. Si el Perú es, en las palabras de Luis Alberto Sánchez, un "país adolescente", en muchos sentidos la Iglesia peruana también es una "Iglesia adolescente". Aunque es tan antigua como el Perú, la Iglesia también se vio obligada a renacer con motivo de la Independencia y a descubrir una nueva identidad. Como consecuencia de haber llevado una existencia privilegiada y protegida bajo la tutela del Patronato Real, la Iglesia no estaba preparada para vivir en una época de libertad sin el apoyo del Estado. Sobre todo, no había logrado inculcar en los fieles un fuerte sentido de "Iglesia", es decir, un sentido de identidad como católicos por encima de las devociones locales y los cultos particulares. Los indios, las castas y los criollos profesaban la fe católica, pero sin el espíritu de militancia que fue característico de los católicos en muchas partes de Europa después del Concilio de Trento. Para muchos peruanos, ser católico era una parte de su herencia cultural, pero no necesariamente una convicción personalmente asumida por cada uno. En la primeras décadas después de la Independencia la Iglesia misma no tuvo conciencia de la importancia de esta distinción. Pero en la medida en que se encontró amenazada por distintas fuerzas hostiles, comenzó a adquirir una personalidad propia y, a la vez, a tener una visión más clara acerca de cómo reaccionar frente a las críticas. El esfuerzo de inculcar en los fieles un espíritu de militancia o un sentido de Iglesia ha sido uno de los temas centrales en la evolución de la Iglesia en toda la época republicana, desde mediados del siglo XIX hasta las conferencias episcopales en Medellín y Puebla y posteriormente.

En la etapa de la "Iglesia militante" y en la de la Acción Católica se logró forjar este sentido de Iglesia en ciertos grupos reducidos de las clases altas y medias urbanas. Aunque los pobladores del campo, de la Sierra y el Altiplano eran profundamente religiosos, esta nueva conciencia eclesial todavía no penetraba en su mundo sino de una manera muy limitada. El Concilio Vaticano II, y mucho más las dos conferencias episcopales de Medellín y Puebla, significaron un nuevo y decisivo paso adelante en este proceso de maduración. Tal vez lo más significativo en los años transcurridos desde estos grandes encuentros ha sido la toma de conciencia eclesial entre las clases medias y las clases populares. El Concilio y las conferencias episcopales propusieron como modelo para los laicos ser un "Cristiano comprometido", es decir, un cristiano que participa activamente en la Iglesia y que promueve la justicia y la paz en la sociedad. Según este criterio se puede medir, tentativamente, los logros y lo no logrado en la Iglesia peruana hasta el momento actual. Ciertamente, sólo un porcentaje muy pequeño de todos los peruanos podrían ser considerados como "Cristianos comprometidos". Como aspecto muy positivo, el número de éstos, que participan activamente en la vida de sus parroquias o en

algún movimiento laical ha crecido considerablemente en los últimos años. Más allá de estos núcleos de "militantes" existe una gran masa de personas que se vinculan "de alguna manera" a la Iglesia, mediante la asistencia a la Misa, la recepción de los sacramentos o la participación en alguna u otra procesión. Muchas de estas personas pertenecen al mundo de la "religiosidad popular".

La religiosidad popular es, casi por definición, la religión practicada por la mayoría de los peruanos. Por un lado, representa una riqueza cultural que es preciso respetar y conservar. Pero, de otro lado, también pone de manifiesto la debilidad de las Iglesias peruana y latinoamericana. La religiosidad popular, no obstante ser esencialmente católica en cuanto a los símbolos en que se basa, generalmente no se inspira en una visión teológica que conduce a una mayor identificación con la Iglesia en sí. A veces, existe al margen de la Iglesia. Es, por lo tanto, una fuerza potencial que se podría traducir en algo más "substancial": un compromiso más profundo con la Iglesia o con la acción de construir una sociedad más justa. La Iglesia, en los medios populares, es consciente de este reto y le ha dado bastante importancia entre sus prioridades pastorales.

La propia Iglesia institucional y "oficial" también sufre de limitaciones y defectos, algunos de los cuales han sido heredados del pasado colonial y otros, de su posterior evolución después de la Independencia. Como vimos en el Capítulo II, la escasez de sacerdotes en el Perú es un ejemplo de como los diferentes factores sociales, económicos y culturales influyen en la Iglesia. A lo largo del siglo XIX y comienzos del presente la Iglesia se encontró cada vez más desprovista de sacerdotes. Ella misma compartía, en algo, la responsabilidad por esta crisis a causa de su falta de creatividad y flexibilidad en sus criterios pastorales. En este sentido, la dependencia actual de sacerdotes, religiosos y laicos extranjeros revela también una deficiencia en la Iglesia peruana. Lo positivo ha sido el hecho de que los colegios y las obras caritativas fundadas por las nuevas órdenes y congregaciones que vinieron al Perú desde la Independencia se han convertido en los núcleos básicos para la formación de un laico militante. Además, los sacerdotes y las religiosas extranjeros contemporáneos tienen la conciencia de que su misión consiste precisamente en ayudar a la Iglesia peruana a alcanzar un estado de relativa independencia algún día.

Dentro de la misma Iglesia hay grupos de obispos, sacerdotes y laicos, que han frenado este proceso de maduración. Son los que han tomado una ac-

titud conservadora frente al Concilio Vaticano II y las conferencias de Medellín y Puebla. En algunas diócesis los obispos desalientan la participación de los laicos y marginan a los sacerdotes y religiosas que han intentado poner en práctica el mensaje enunciado en el Concilio y las conferencias episcopales. En ciertos grupos de religiosos, religiosas y laicos existe una mentalidad sectaria que es poco propicia para convivir en una época de pluralismo y de diálogo. Por eso, se puede prever que el progreso de la Iglesia en general será desigual: dependerá en gran parte de la apertura y flexibilidad pastoral de cada párroco y cada obispo. Aunque estos grupos conservadores no representan ya la voz oficial de la Iglesia en su conjunto, no obstante, tienen capacidad para obstaculizar el proceso de cambio.

Como consecuencia de la crisis de escasez de sacerdotes, así como de otros factores, por ejemplo, la adopción de una mentalidad cerrada frente a nuevas corrientes o la falta de preparación de los seminaristas o las religiosas antes de entrar en los seminarios o la vida religiosa, la Iglesia peruana no se destaca por el nivel intelectual del clero o de las religiosas. Tampoco hay una presencia notable de la Iglesia en las universidades nacionales o en las privadas no confesionales. Por eso, la capacidad de la Iglesia para entrar en un diálogo creativo con la cultura y la ciencia es muy limitada. La teología de la liberación representa una importante excepción a esta regla. Asimismo, debido en parte a ciertas deficiencias en la formación que se ofrece en los seminarios, se nota en el clero en general una falta de creatividad en la liturgia, en los sermones y otros encuentros con los fieles. Con frecuencia, los laicos que se forman en los centros catequéticos y cursillos bíblicos muestran más entusiasmo y mayor capacidad para expresar su fe religiosa que los propios sacerdotes.

No obstante estas y otras limitaciones, al juzgar a la Iglesia peruana en su conjunto, tanto su actuación en la historia, así como su papel en la sociedad en el momento actual, el saldo es bastante favorable. Humanamente, sería difícil encontrar en el Perú otra institución que reúna a personas de tanta generosidad y rectitud moral y de tanto sentido de responsabilidad. Sobre todo, los cristianos practicantes que conforman la Iglesia son personas de una esperanza alentadora. Entre otras razones, la mayoría de ellos cree que la Iglesia está en el buen camino. Para ellos, el Concilio Vaticano II, las conferencias de Medellín y Puebla, la visita del Papa, han reforzado el compromiso de la Iglesia a realizar, decididamente, la vasta tarea de la reevangelización de todo el continente latinoamericano. Esta segunda evangelización busca profundizar la primera que comenzó en el siglo XVI, corregir muchos errores y llevar la obra a una nueva etapa de perfección. Por eso, la visita de Juan Pablo II tuvo

un doble significado: en primer lugar, sirvió de ocasión para celebrar colectivamente lo mucho que se ha hecho, y en segundo lugar, motivó a los católicos a examinar con franqueza lo mucho que queda por hacer. En esta mirada hacia el futuro los temas de "Nación" e "Iglesia" se mezclaron nuevamente. El Papa exhortó a las dos a cumplir sus respectivas misiones: a la Nación a que dedique sus esfuerzos a la construcción de una sociedad más justa y fraterna, y a la Iglesia para que señale, mediante el ejemplo de sus palabras y sus obras, cuál es el camino hacia esa Tierra Prometida.

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

Nota preliminar

La bibliografía que sigue se refiere principalmente a la Iglesia en la época republicana. Sin embargo, ofrecemos aquí una breve orientación y guía al lector que desea profundizar más el tema de la Iglesia en el resto de América Latina y en la época colonial del Perú. En primer lugar, recomendamos, por su solidez académica, la historia eclesiástica de Zubillaga (1965) para el Hemisferio Norte y la de Antonio Egaña para el Hemisferio Sur (1965). Sin embargo, estas dos historias representan una historiografía más bien tradicional y no resaltan ciertos enfoques contemporáneos que toman muy en cuenta los factores sociales e ideológicos. En este sentido cabe destacar las historias eclesiásticas de Enrique Dussel (1974 y 1983) que fueron escritas a la luz de Medellín y la teología de la liberación. En la misma línea se ubica la historia de Hans-Jürgen Prien (1985) que, a diferencia de Dussel, pone mucho mayor énfasis en la historia de la Iglesia en Brasil y en el papel del protestantismo en los últimos años. Penny Lernoux (1982) y Edward Cleary (1985) ofrecen una visión global y breve de los sucesos dramáticos en la Iglesia latinoamericana desde el Concilio Vaticano II. Ver también la versión más breve de Fredrick Pike (1984). Brian Smith (1975) traza la evolución del pensamiento de la Iglesia contemporánea e Ivan Vallier (1971) presenta, desde una perspectiva sociológica, varias interpretaciones originales de la Iglesia latinoamericana. La obra clásica que trata el tema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia es la de Mecham (2a. ed. 1966). Todas estas obras contienen amplias bibliografías que, a su vez, remiten al lector a numerosos otros artículos y estudios sobre la Iglesia en América Latina.

Para el estudio de la Iglesia en el Perú es imprescindible tomar en cuenta los cinco tomos de Rubén Vargas Ugarte que abarcan los siglos XVI hasta el XIX (1962). Para el lector que desea una visión más breve, ver los capítulos del P. Armando Nieto, SJ, en el tomo XI de la publicación de Mejía Baca (1980). Las obras del P. Vargas representan un enfoque clásico e incluso apologético de la historia eclesiástica y no analizan suficientemente la interacción de los factores sociales, ideológicos y económicos en la historia. Para apreciar la importancia de estos factores, con referencia especial a la Iglesia colonial, ver la obra de Marzal sobre la transformación religiosa del Perú en el siglo XVI (1983) y la de Duviols sobre la lucha contra las idolatrías (1971). Para el factor económico ver Cushner (1980) y Macera (1977, tomo III) sobre las haciendas de los Jesuitas. La labor educativa de la Iglesia se puede apreciar en las dos obras sobre los Jesuitas de Luis Martín (1968) y Sánchez López (1974). Sobre las órdenes religiosas ver Tibesar (1968), Villarejo (1965) y Gallagher (1978) que estudian, respectivamente a los Franciscanos, a los Agustinos y el Convento de Santa Catalina en Arequipa. La labor misionera de los Franciscanos ha sido estudiada en dos obras recientes: Tibesar (1981) y Heras (1983). La historiografía contemporánea se ha enriquecido, además, con los aportes de Noé Zevallos sobre la figura de Toribio Rodríguez de Mendoza; de Enrique Bartra sobre el Tercer Concilio limense (1982) y del Comité Arquidiocesano del Bicentenario Túpac Amaru del Cusco sobre Túpac Amaru y la Iglesia (1983). Ver también la obra de Celestino y Meyers sobre las cofradías (1981). Finalmente, un instrumento valioso para el investigador es la *Research Guide to Andean History* de John TePaske (ed.; Duke University Press, 1981) que ofrece una excelente descripción de los archivos y las fuentes de historia existentes en el Perú, Bolivia y Chile.

Para la Iglesia en la época de la Independencia ver Nieto (1960 y 1980), Klaiber (1980: *Independencia, Iglesia y clases populares*) y Aparicio Vega (1974). El último tomo del P. Vargas Ugarte abarca a la Iglesia en todo el siglo XIX. Para profundizar las distintas corrientes intelectuales en el siglo XIX ver Pike (1967) y Basadre (1976). Luis Lituma presenta una visión general de la Iglesia en el siglo XX hasta el Concilio Vaticano II (en Pareja Paz-Soldán, 1963). Catalina Romero estudia los cambios en las relaciones entre la Iglesia y la sociedad desde la década del 50 hasta la Constituyente de 1978. Luis Pásara analiza las tensiones internas en la Iglesia post-Medellín. Ver los distintos estudios de Marzal (1971, 1977), Garr (1972), Irarrázaval (1978), González y Ronzelen (1983) y Regan (1983) para una visión más completa del fenómeno de la religiosidad popular en el Perú. Finalmente, hemos tratado el tema

de los distintos periódicos y las otras publicaciones de la Iglesia en la época republicana en los capítulos III, VII y X.

Libros, folletos y artículos

Adams, Richard. *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo.* Seattle, Washington: University of Washington Press, 1959.

Agut, James R. "The Peruvian Revolution and Catholic Corporatism: Armed Forces Rule since 1968". Tesis doctoral. University of Miami, 1975.

Alarcón Bejarano, Eleuterio. "Los Conventos mercedarios del Perú y la legislación canónico-civil en el siglo XIX". *Analecta Mercedaria.* Roma. Vol. 1 (1982): 127-177.

Alayza Grundy, Jorge. "Memoria de la Junta Nacional de la Acción Católica correspondiente al período 1958-1959". Lima, Centro Bartolomé de las Casas.

Alayza y Paz Soldán, Alejandro. *Breve historia de la Francmasonería peruana y del pacto celebrado entre la Gran Logia del Perú y el Supremo Consejo del Grado 33 del Rito escosés.* Lima, s/f.

Alayza y Paz Soldán, Luis. *Mi País*. Lima, 1960, 2 tomos.

Alonso, Isidoro; Garrido, Ginés; Dammert Bellido, José y Tumiri, Julio. *La Iglesia en Perú y Bolivia.* Friburgo/Bogotá: Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales, 1961.

Alvarez Calderón, Teresa, Candamo, María. *Teresa de la Cruz Candamo.* ed. por José de la Puente Candamo. Lima, 1969.

Alvarez Romero, José María. "Un sacerdote indígena peruano el doctor Joseph Joaquín de Avalo Chauca, canónigo y profesor universitario". *Mercurio peruano* (noviembre-diciembre de 1964): 57-67.

Alzamora Castro, Víctor. *Mi hospital.* Lima, 1963.

Amich, José. *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa.* ed. por Julián Heras. Lima: Editorial Milla Batres, 1975.

Anales de la Iglesia de Puno. Puno, 1865.

Anales de la Sociedad Católico-Peruana, Lima, 1868. 2 tomos.

Anales de la Sociedad Católico-Peruana. Arequipa, 1868.

Anuario eclesiástico de la Arquidiócesis de Lima para el año 1916... para el año 1935. Lima.

Anuario eclesiástico del Perú. Lima, 1947, 1959, 1969, 1974.

Aparicio Vega, Manuel Jesús. *El clero patriota en la revolución de 1814.* Cusco, 1974.

Aquilino Huamán, Santiago. *La Primera historia del movimiento pentecostal en el Perú.* Lima, 1982.

Arévalo, José María. *Los Dominicos en el Perú*. Lima, 1970.

Arróspide de la Flor, César. "Apuntes sobre el apostolado laico en el Perú en las primeras décadas del siglo". Lima, 1977.

_____ . "La crisis cultural". *V Semana Interamericana de Acción Católica.* Lima, Centro Bartolomé de las Casas.

_____ . "El Movimiento católico seglar en los años 20". *La Revista de la Universidad Católica".* Nueva Serie. No. 5 (agosto de 1979): 5 - 24.

_____ . "Perú". En Richard Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica.* Buenos Aires: Editorial Fides, 1951. págs. 377-403.

Arroyo, Luis. *La Recoleta de Arequipa.* Lima, 1951.

Arzobispado de Lima. *Informe de pastoral y sociología, Misión Conciliar, 1967*. Lima, 1967.

Astiz, Carlos A. "The Catholic Church in the Peruvian Political System". En David Chaplin (ed.), *Peruvian Nationalism: A Corporatist Revolution.* New Brunswick, New Jersey: Transaction, Inc. 1976.

_____ , *Pressure Groups and Power Elites in Peruvian Politics.*

Bahamonde, Wenceslao Oscar. "The Establishment of Evangelical Christianity in Peru (1822-1900)". Hartford, Connecticut: Hartford Seminary, 1952.

Barrenechea y Raygada, Oscar. *Bartolomé Herrera, educador y diplomático peruano (1808-1864).* Buenos Aires, 1940.

Bartra, Enrique. *Tercer Concilio Limense 1582-1583.* Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil 1982.

_____ . "Trayectoria histórica de la Facultad de Teología de Lima". *Libro Anual, Facultad de Teología Pontificia y Civil.* Lima, 1971.

Basadre, Jorge. *Elecciones y centralismo en el Perú.* Lima: Universidad del Pacífico, 1980 .

_____ . *Historia de la República del Perú.* Lima: Editorial Universitaria, 1968-1970. 16 tomos.

_____ . "Para la historia de las ideas en el Perú: un esquema histórico sobre el catolicismo ultramontano, liberal y social y democratismo cristiano''. *Scientia et Praxis* (Universidad de Lima). No. 11 (1976): 52-65.

_____ . *Perú: problema y posibilidad.* 2a. ed. Lima: Banco Internacional del Perú, 1978.

Belaunde, Víctor Andrés. *La Realidad nacional.* 4a. ed. Lima; Banco Internacional, 1980.

_____ . *Trayectoria y destino: memorias.* Lima: Ediciones Ediventas, 1967. 2 tomos.

Beltrán y Rózpide, Ricardo (ed.). *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú.* Madrid, 1921.

Benza, Gustavo. "Las Tierras de los Santos de las comunidades indígenas cusqueñas y los cambios sociales en la región, 1890-1965". Tesis de Bachillerato. Lima: Universidad Católica, 1983.

Bernoville, Caetan. *Las Hermanas de San José de Tarbes.* Trujillo, Perú, 1962.

Beuzeville, Augusto. "Estadística de la realidad del clero en el Perú". *Libro Anual: Facultad de Teología Pontificia y Civil (1971).* Lima, 1971.

Bolo, Salomón. *Cristianismo y liberación nacional.* Lima, 1962.

_____ . *Cristianismo y marxismo: ¿son compatibles?* Lima, 1973.

Brady, Patrick. "Perú, Revolution, Church, Salvation". *The Furrow* 23 (marzo de 1972): 140-52.

Bustamante de la Fuente, Manuel J. *La Monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y hoy.* Lima, 1971.

Cabré, Francisco. *Crónica del Primer Congreso Nacional de Terciarios franciscanos, Lima 3-7 octubre de 1945.* Lima, 1946.

Cabreras, José María. *Las Nuevas sectas en el Perú.* Lima, 1983.

Caravedo, Baltazar. "Poder central y descentralización: Perú, 1931". *Apuntes* (Universidad del Pacífico). No. 9 (1979): 111-129.

Castillo, Hernán, *et al. Chaquicocha: Community in Progress.* Ithaca, New York: Cornell University. Serie "Socio-Economic Development of Andean Communities". Report No. 5, 1964.

Cateriano, M. A. *Ojeada sobre la vida de Monseñor Juan Gualberto Valdivia, Deán de Arequipa.* Arequipa, 1884.

Celestino, Olinda y Meyers, Alberto. *Las Cofradías en el Perú: Región Central.* Frankfurt/Main: Vervuert, 1981.

Centro de Animación Misionera, *Misioneros combonianos, 40 años en el Perú 1938-1978.* Lima, 1978.

Centro de Estudios de Historia Eclesiástica del Perú, *Monografía de la Diócesis de Trujillo.* Trujillo, 1930. 3 tomos.

125 años en el Perú: Hijas de la Caridad y Padres Vicentinos. Lima, 1983.

Cleary, Edward L. *Crisis and Change: The Church in Latin America Today.* Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985.

(Colegio de la Recoleta). *Almanaque de conmemoración para las bodas de oro, 1893-1943.* Lima, s/f.

Colegio de los Sagrados Corazones Belén: Conmemoración del Primer Centenario de su fundación, 1848-1948. Lima, 1950.

Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS). *La justicia en el mundo.* En *Cuaderno de documentación.* No. 1, s/f.

_____ . *Justicia, un clamor en la Selva.* En *Cuadernos de documentación.* No. 2. s/f.

_____ . *Participación popular, una visión cristiana.* En *Cuadernos de documentación.* No. 6.

_____ . *Propiedad Social.* En *Cuadernos de documentación.* No. 4.

Comisión de Reorganización Universitaria. *Informe a la comunidad universitaria.* Arequipa, 1983.

Comité Arquidiocesano del Bicentenario Tupac Amaru. *Tupac Amaru y la Iglesia. Antología.* Lima: Banco de los Andes Edubanco, 1983.

Concilio Nacional Evangélico del Perú. *Directorio Evangélico: Lima, Callao y Balnearios.* Lima: PROMIES, 1986.

Consejo Episcopal Latinoamericano. *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de consulta a las conferencias episcopales.* Medellín, 1977.

Consejo Nacional de la Universidad Peruana. *Huamanga, una larga historia.* Lima, 1974.

Cornejo Chávez, Héctor. *Socialcristianismo y revolución peruana.* Lima. Ediciones Andinas, 1975.

Costello, Gerald M. *Mission to Latin America.* MaryKnoll, New York: Orbis Books, 1979.

Crónica del Segundo Congreso Eucarístico Nacional. Arequipa, 1941;

Crónica de los Carmelitas del Perú, llamados de la Antigua Observancia. Lima, 1974.

Curatola, Marco. "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La Visión de un pueblo invicto". *Allpanchis.* X (1977): 65-92.

Cushner, Nicholas. *Lords of the Land: Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767.* Albany, New York: State University of New York Press, 1980.

Dammert Bellido, José. "Acerca de una interpretación histórica". *Histórica.* VI (julio de 1982): 109-115.

———. "Iglesia y Estado". *Revista Teológica Limense.* (Facultad de Teología). Vol. XIV. No. 2 (mayo-agosto de 1980): 131-135.

———. "Luna Pizarro Arzobispo de Lima". *Revista Teológica Limense.* Vol. XV. No. 2 (mayo-agosto de 1981): 151-159.

———. "Observaciones al esquema de *Sacerdotio Ministeriali* enviado por la Secretaría del Sínodo de los obispos". Cajamarca, 4 de abril de 1971. (hoja mimeografiadas. 21 págs.).

Descola, Jean. *La Vida cotidiana en el Perú en tiempos de los españoles, 1710-1820.* Buenos Aires: Librería Hachette, 1962.

Delumeau, Jean. *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation.* Philadelphia: Westminster Press, 1977.

Diccionario enciclopédico de la Masonería. Habana, ¿1889? "República del Perú", tomo III: 364-365.

Dietz, Henry A. *Poverty and Problem-Solving under Military Rule: The Urban Poor in Lima, Peru.* Austin: University of Texas, 1980.

Dintilhac, Jorge. *Cómo nació y se desarrolló la Universidad Católica del Perú: 30 de años de vida (1917-1946).* Lima, 1946.

Directorio del Episcopado Peruano, 1984. Lima: Secretariado del Episcopado Peruano, 1984.

Domínguez, Fernando. *El Colegio Franciscano de Propaganda Fide de Moquegua (1775-1825).* Madrid. 1955.

Doughty, Paul L. "The Interrelationship of Power, Respect, Affection and Rectitude in Vicos". *The American Behavioral Scientist.* VIII (marzo de 1965): 13-17.

_____ .y Negrón, Luis. *Pararín: A Break with the Past.* Ithaca: Cornell University. Serie "Socio-Economic Development of Andean Communities". Report No. 6 (1964): 11-14.

Drinot y Piérola, Pedro. *La Libertad de cultos y la Acción Social Católica en el Perú.* Huánuco, 1915.

Durand Florez, Ricardo. *Observaciones a teología de la liberación; La Fuerza histórica de los pobres.* Callao, 1985.

Dussel, Enrique D. *Historia de la Iglesia en Amêrica Latina.* 3a. ed. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1974.

_____ . *Historia General de la Iglesia en Amêrica Latina. Tomo I: Introducción General a la historia de la Iglesia en Amêrica Latina.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

Duviols, Pierre. *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.* Lima: Institut Français d'Etudes Andines, 1971.

Echevarría, Luis Germán. "La Hermandad de San Martín de Porres y San Juan Macías, OP., del Convento de Santo Domingo de Lima". Tesis de grado. Lima, Instituto Superior Pedagógico Marcelino Champagnat, 1985.

Egaña, Antonio de. *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX: Hemisferio Sur.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

Episcopado peruano. *Aporte de la Conferencia Episcopal peruana al Documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado latinoamericano.* Lima, mayo de 1978.

_____ . *Mensaje del Episcopado peruano.* Lima, 1891.

Escobar, Gabriel. *Adventistas: organización social y cultural del sur del Perú.* México: Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

Esteban, Eustasio. *La Sierva de Dios, Madre Rafaela de la Pasión Veintemilla.* Lima: Sanmartí y Cía., 1938.

Fernández Maldonado, Jorge. "Fuerzas Armadas, cristianismo y revolución en el Perú". *Participación.* (agosto de 1973): 4-13.

Fernández Moro, Wenceslao. *Cincuenta años en la Selva amazónica.* Madrid, 1952.

Flores Galindo, Alberto. *Arequipa en el sur andino, siglos XVIII-XX.* Lima: Editorial Horizonte, 1977.

Ford, Thomas. *Man and Land in Peru.* Gainesville, Florida: University of Florida Press, 1955.

Forrester, Virginia. "Christian Democracy in Peru". Tesis doctoral. New York: Columbia University, 1970.

Foster, George. "Peasant Society and the Image of Limited Good". *American Anthropologist.* 67 (abril de 1965): 293-315.

(Las Franciscanas Nacionales). *Madre Clara del Corazón de María.* Lima: Imprenta-Editorial "San Antonio", 1962.

Francke, Marfil. "Situación actual de la mujer peruana y perspectivas para el desarrollo". Cuadernos CNP (Consejo Nacional de Población). No. 2 (diciembre de 1983)

Fuentes, Manuel A. *Estadística general de Lima.* Lima, 1858.

——*Guía histórico-descriptiva administrativa, judicial y de domicilio de Lima.* 2da. ed. Lima, 1861.

Gallagher, Mary A. Y. "Imperial Reform and the Struggle for Regional Self-Determination: Bishops, Intendants and Creole Elites in Arequipa, Peru (1784-1816)". Tesis doctoral. New York: City University of New York, 1978.

Ganster, Paul Bentley. "A Social History of the Secular Clergy of Lima during the Middle Decades of the Eighteenth Century". Tesis doctoral. Los Angeles: University of California, 1974.

Garaycoa Hawkins, Hugo. *Primeras relaciones entre la Santa Sede y el Perú.* Roma: Pontificia Universidad Lateranense. 1964.

García Calderón, Francisco. *Diccionario de la legislación peruana.* 2da. ed. Lima, 1879. 2 tomos.

García y García, Elvira. *La Mujer peruana a través de los siglos.* Lima, 1925. 2 tomos.

García Jordán, Pilar. "¿Poder eclesiástico frente a poder civil? Algunas reflexiones sobre la Iglesia peruana ante la formación del Estado moderno (1808-1860)". *Boletín Americanista* (Universidad de Barcelona). No. 34 (1984): 45-74.

García Rendueles, Manuel, Chumap Lucía, Aurelio. *Duik Múun: Universo mítico de los Aguarunas. Lima: CAAAP, 1979.* 2 tomos.

Gardiner, Clinton Harvey. *The Japanese and Perú. 1873-1973.* University of New Mexico Press, 1975.

Garr, Thomas M. *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri.* Arequipa: Editorial Miranda, 1972.

Glave, Luis Miguel, Remy, María Isabel. *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI y XIX.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1983.

Golte, Jürgen. *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980.

González, José Luis, Van Ronzelen, Teresa María. *Religiosidad popular en el Perú.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983.

González, Raúl. "Los primeros días de Armando Villanueva". *El Caballo Rojo* (suplemento dominical del *Diario Marka*), 28 de noviembre de 1982.

González Prada, Adriana. *Mi Manuel.* Lima; Editorial Cultura Antártica, 1947.

González Prada, Manuel. *Horas de Lucha.* Lima: Fondo de Cultura Económica-Ediciones "Futuro", 1964.

_____ . *Grafitos.* París: Tipografía de Louis Bellenand et Fils, 1937.

_____ . *Propaganda y ataque.* Buenos Aires: Ediciones Imán, 1939.

Gramsci, Antonio. *La Formación de los intelectuales.* México: Editorial Grijalbo, 1967.

Grayson, George W. "The Church and Military in Peru: From Reaction to Revolution". En Donald Eugene Smith (ed.) *Religión and Political Modernization.* New Haven and London: Yale University Press, 1974: 303-324.

Gual, Pedro. *Curso de misiones apostólicas, doctrinas y sermones.* Barcelona, 1884. 2 tomos.

Guallart, José María. *Fronteras vivas.* Lima: CAAAP, 1981.

Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo. En el itinerario de un pueblo.* 2da. ed. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1983.

_____ . *El Dios de la vida.* Lima: CEP, 1981.

_____ . *La Fuerza histórica de los pobres.* Lima: CEP, 1978.

_____ . *Hablar de Dios desde el sufrimiento del Inocente. Una reflexión sobre el libro de Job.* Lima: CEP, 1986.

_____ . *Teología de la liberación.* Lima: Editorial Universitaria, 1971.

Hammett, Brian R. *Revolución y contrarrevolución en México y en Perú: liberalismo, realeza y separatismo, 1800-1824.* México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Harth-Terré, Emilio. *Negros e indios.* Lima: Mejía Baca, 1973.

Hazen, Dan Chapin. "The Awakening of Puno: Government Policy and the Indian Problem in Southern Peru, 1900-1955". Tesis doctoral. Yale University, 1974.

Heras, Julián. *Los Franciscanos y las misiones populares en el Perú.* Madrid: Editorial Cisneros, 1983.

(Hermanos Maristas). *150 Aniversario: Maristas, 1817-1967.* Lima, 1967.

Herrera, Bartolomé. *Escritos y discursos.* Prólogo de Jorge Guillermo Leguía. Lima: Librería Francesa y Científica y Casa Editorial E. Rosay. Tomo I (1929), Tomo II (1934).

Hombres y cosas: la revolución de 1894-95. Lima, 1901.

Homenaje de la Sociedad Francesa de Beneficencia a sus fundadores, benefactores, presidentes y colaboradores en el primer centenario de su fundación. Lima, 1960.

Huerta, Ambrosio. *Obras de Huerta.* 3 tomos. Colección Vargas Ugarte.

Hurtado Galván, Laura. "Cusco, Iglesia y Sociedad: el Obispo Pedro Pascual Farfán de los Godos (1918-1933) en el debate indigenista". Tesis de Bachillerato. Lima, Universidad Católica, 1982.

Idígoras, José Luis. "Iglesia y Estado en la Constitución peruana (1979)". Lima: Centro de Asesoría Pastoral de la Universidad Católica, s/f.

_____ . "La liberación en Puebla". *Revista Teológica Limense.* Vol. XIII. No. 3: 315-344.

_____. "La más grande procesión del mundo". *Revista Teológica Limense.* Vol.XII. No.1: 67-104.

_____. "Reflexión sobre la teología en el Perú". *Revista de la Universidad Católica.* Nueva serie. No. 7 (junio de 1980): 45-80.

_____. "Religiosidad popular y marxismo "popular". *Revista Teológica Limense.* Vol. X. No. 3 (1976): 289-313.

Illich, Ivan. "The Seamy Side of Charity". *America.* 21 de enero de 1967: 88-91.

Instituto Libertador Ramón Castilla. *Archivo Castilla.* Vol. V: *Epistolario.* págs. 157-164.

Instituto Nacional de Estadísticas. *Estimaciones y proyecciones de población.* Lima, abril de 1983.

Interdonato, Francisco. *Teología latinoamericana: ¿Teología de la liberación?* Bogotá: Ediciones Paulinas, 1978.

Irarrázabal, Diego. *Religión del pobre y liberación en Chimbote.* Lima: CEP, 1978.

Jordán Rodríguez, Jesús. *Pueblos y parroquias del Perú.* Lima, 1950. 2 tomos.

Kantor, Harry. "Catholic Political Parties and Mass Politics in Latin America". En Donald Eugene Smith (ed.). *Religion and Political Modernization.* Yale University Press, 1974: 202-223.

Kearns, Robert. *Maryknoll Fathers in Perú.* 4 vols.

Klaiber, Jeffrey. "Arequipa Católica: la 'Roma de América' ". *Debate* No. 17: 30-33.

_____. "The Battle over Private Education in Peru, 1968-1980: An Aspect of the Internal Struggle in the Catholic Church". Trabajo presentado en el 45 Congreso Internacional de Americanistas, julio de 1985, Bogotá.

_____ . "The Catholic Lay Movement in Peru: 1867-1959". *The Americas* (Washington, D.C.: Franciscan Academy of History). Octubre de 1983: 149-170.

_____ . *Independencia, Iglesia y clases populares.* Lima: Universidad del Pacífico, 1980.

_____ . "La Escasez de sacerdotes en el Perú: una interpretación histórica". *Histórica* (Universidad Católica). Vol. V, No. 1 (julio de 1981): 1-19.

_____ . "Los Partidos Católicos del Perú". *Histórica*. Vol. VII No. 2 (diciembre de 1983): 157-177.

_____ . *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976.* Lima: Universidad del Pacífico, 1980.

_____ . "El Señor de los Milagros: Fe y Liberación". *Debate.* No. 11 (noviembre de 1981): 70-75.

La Cruz, Juan de. *Monografía del Convento de las Rdas. Madres Carmelitas Descalzas de Trujillo, 1724-1924.* Trujillo, 1924.

La Cruz Espinoza, Anthony de. "Las Cofradías de los negros de Lima: una institución colonial en evolución". Tesis de Bachillerato. Lima, Universidad Católica, 1985.

Lalive d'Epinay, Christian. *El Refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno.* Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968.

Lanning, John Tate. "The Church and the Enlightenment in the Universities". *The Americas.* XV (abril de 1959): 333-349.

Laos, Cipriano. *Lima, la Ciudad de los Reyes (El Libro Peruano), 1928-1929.* Lima: Editorial Perú. s/f.

Lassegue, Juan Bautista. *Guía del investigador en el Archivo Arzobispal del Cuzco.* Lima: Fondo del libro del Banco Industrial del Perú, 1981.

Lebret, Louis-Joseph. *Dinámica concreta del desarrollo.* Barcelona: Editorial Herder, 1966.

Leguía, Jorge Guillermo. *Estudios históricos. Hombres e ideas.* Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 1939.

Lernoux, Penny. *Cry of the People.* New York: Penguin Books, 1982.

Leturia, Pedro de. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica.* 2 tomos. Caracas, 1959-60.

Lizárraga, Carlos. *En las Fuentes del Amazonas: Mons. Jáuregui, Obispo, Misionero.* Bilbao, 1981.

Linares Málaga, Fausto. *Monseñor Lisson y sus derechos al Arzobispado de Lima.* Lima, 1933.

Lituma, Luis. "La Iglesia Católica en el Perú durante el siglo XX". En José Pareja Paz-Soldán (ed.), *Visión del Perú en el Siglo XX.* Lima: Ediciones Librería Studium, 1963. Tomo 2: 473-523.

Lohmann Villena, Guillermo. "The Church and Culture in Spanish America". *The Americas.* IV (april de 1958): 383-398.

Lopétegui, León. "El Papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispano-incaicos". *Miscellánea Históriae Pontificiae.* Roma, 1943. Vol. II: 181-203.

——— Y Zubillaga, Félix, Egaña, Antonio de. *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XX. México, América Central, Antillas.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

López de Romaña, Fernando. *Datos biográficos de Edmundo López de Romaña.* s/l. 1973.

Lowenthal, Abraham F. (ed.) *The Peruvian Experiment. Continuity and Change under Military Rule.* Princeton University Press, 1975.

Luna Pizarro, Francisco Javier de. *Escritos políticos*. Prólogo de Alberto Tauro. Lima: UNM. de San Marcos, 1959.

Luna Victoria, Romeo. *Ciencia y práctica de la revolución. Manual para dirigentes políticos.* Lima: Editorial Studium, 1966.

_____ . *Por una democracia socialista en el Perú.* Lima: Ediciones Agape, 1978.

_____ . *El Problema indígena y la tenencia de tierras en el Perú.* Trujillo: Departamento de Investigaciones Científicas y Divulgación Cultural, 1964.

McAlister, Lyle N. "Social Structure and Social Change in New Spain". *Hispanic American Historical Review.* Vol. XLIII. No. 3 (Agosto de 1963): 349-370.

Macaulay, Michael G. "Ideological Change and Internal Cleavages in the Peruvian Church: Change, Status Quo and the Priest: The Case of ONIS". Tesis doctoral. University of Notre Dame, 1972.

McCurry, Dan C. y Michenfelder, Joseph. "Las Misiones en el Perú financiadas por las iglesias norteamericanas". En Daniel A. Sharp (ed.), *Estados Unidos y la revolución peruana.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1972, 1a. ed. en inglés.

Macera, Pablo. *Trabajos de historia.* Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977. 4 tomos.

McIntire, William J. "Maryknoll and Peruvian Education". *Catholic Mind.* (noviembre de 1972): 48-54.

_____ . "La Política obrera de Estados Unidos y Perú". En Daniel Sharp (ed.), *Estados Unidos y la revolución peruana.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1973.

MacKay, John A. *Christianity on the Frontier.* New York: MacMillan, 1950.

_____ . *The Other Spanish Christ.* London: The Student Christian Movement Press, 1932.

Mac-Lean y Estenós, Roberto. *Sociología del Perú.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1959.

(Madres del Buen Pastor). *Anales de las religiosas de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor de Angers en Lima, 1871-1900.* Lima: Imprenta "El Lucero". 1903.

(Madres de Santa Ana). *Crónica, casas y Provincia Santa Rosa de Lima.* Lima, s/f.

(Madres Ursulinas). *La Barca de Santa Ursula, 1936-1961.* Lima.

Málaga Medina, Alejandro. *Arequipa: Estudios históricos.* Arequipa, 1981.

Maloney, Thomas J. "The Catholic Church and the Peruvian Revolution: Resource Exchange in an Authoritarian Setting". Tesis doctoral. Austin: University of Texas, 1978.

Manzanera, Miguel. *Teología y salvación en la obra de Gustavo Gutiérrez.* Bilbao: Universidad de Deusto, 1978.

Mariátegui, Francisco Javier. *Anotaciones a la "Historia Independiente" de don Mariano Felipe Paz Soldán.* Lima, 1925.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* 11a. ed. Lima: Empresa Editora Amauta, 1967.

Marzal, Manuel. *Estudios sobre religión campesina.* Lima: Universidad Católica, 1977.

———. *El Mundo religioso de Urcos.* Cusco: Instituto de Pastoral Andina, 1971.

———. "La Religiosidad popular en el Perú". *Iglesia en el Perú* (abril de 1972): 1-6.

———. *La Transformación religiosa peruana.* Lima: Universidad Católica, 1983.

Martín, Luis. *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767.* New York: Fordham University Press, 1968.

_____ . *The Kingdom of the Sun: A Short History of Peru.* New York: Charles Scribner's Sons, 1974.

Matos Mar, José. *Desborde popular y crisis de Estado.* 2a. ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1985.

Mecham, J. Lloyd. *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations.* 2a. ed. Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina, 1966.

Mendoza, Juan. *Nuevo potencial para la educación peruana.* Lima, 1956.

Menéndez Rua, Angel. *Paso a la civilización.* Quillabamba, 1948.

Ministerio de Educación. *Reglamento de centros educativos parroquiales.* Lima, 1977.

Ministerio de Fomento. *Censo de Lima 1908.* Lima, 1915. 2 tomos.

(Ministerio de Justicia). *Memoria que presenta el Ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia al Congreso ordinario de 1890.* Lima, 1890.

Montes, Fernando. "How the ONIS Movement Began and Grew". *LADOC.* No. 45. Washington, D.C., febrero de 1974.

Mooney, Mary H., Soderlund, Walter C. "Clerical Attitudes toward Political Development in Perú". *The Journal of Developing Areas.* Vol. 12. No. 1 (octubre de 1977): 17-30.

Moreyra, José Ezequiel. *Carta del Obispo de Ayacucho, Ezequiel Moreyra al Arzobispo Goyeneche sobre el proyecto de supresión de primicias y derechos parroquiales.* Ayacucho, 1867. Colección Vargas Ugarte.

Morimoto, Amelia. *Los Inmigrantes japoneses en el Perú.* Lima: Universidad Nacional Agraria, 1979.

Nieto Vélez, Armando. *Contribución a la historia del fidelismo en el Perú, 1808-1810.* Lima, 1960.

_____ . "El Derecho a la educación y la legislación peruana en el siglo XIX". Tesis de Bachillerato. Lima: Universidad Católica, 1956.

_____ . *Historia del Colegio de la Inmaculada.* Lima, 1978. Vol. I.

_____ . "La Iglesia Católica en el Perú". En Juan Mejía Baja (ed.) *Historia del Perú*, Tomo XI: *Procesos e instituciones*. Lima, 1980.

_____ . "Notas sobre la actitud de los obispos frente a la independencia peruana". *Boletín del Instituto Riva-Agüero.* No. 8: 363-373.

Las Obras misionales pontificias. Lima, 1974.

Oficina Nacional de Educación Católica (ONDEC). *Centros educacionales dirigidos por religiosos: estudio de su distribución por diócesis.* Lima, 1971.

_____ . *Informe sobre el estudio estadístico de los centros educativos de la Iglesia.* Lima, 1982.

Oficina Nacional de Estadística y Censos. *Censos nacionales VII de población II de vivienda.* Lima, 1972. 2 tomos.

_____ . *Censos nacionales VII de población III de vivienda.* Lima, 1981. 2 tomos.

Olivas Escudero. *Obras de Monseñor Dr. Fidel Olivas Escudero, Obispo de Ayacucho*. Lima: Imprenta Comercial de Horacio La Rosa, 1911. 6 tomos.

Oliveros, Roberto. *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1976.* 2a. ed. Lima: Centro de Estudios Publicaciones, 1980.

Oquillas, Conrado. *Historia del Colegio Seminario de San Carlos y San Marcelo.* Trujillo, 1925-1928. 3 volúmenes.

Ortega y Gasset, José. *Obras completas.* Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1969. Tomo XI: *Escritos políticos.*

Ortiz, Dionisio. *Monografía del Vicariato de San Ramón, (Chanchamayo).* Lima, 1979.

——— . *Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy.* Lima: Editorial Apostolado de la Prensa, 1984. Tomo I: 1557-1943.

Pacheco Vélez, César. "Trayectoria histórica de los Jesuitas en el Perú". *Mercurio Peruano.* No. 473 (1968): 253-285.

Pardo Gámez de Belaunde, Adela. *Arequipa, su pasado, presente y futuro.* Lima: Imprenta Litográfica del Perú, 1967.

Pareja Paz-Soldán, José. (ed.) *Visión del Perú en el siglo XX.* Lima: Ediciones Librería Studium, 1963. 2 tomos.

Pásara, Luis. *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana.* Lima: Ediciones El Virrey, 1986.

Paz-Soldán, Carlos Enrique. *Vida y obras de Sor Rosa Larrabure.* Lima: Imprenta de San Marcos, 1963.

Paz-Soldán, Mariano. *Historia del Perú Independiente.* Le Havre, 1874.

Peirano, Luis (ed.). *Educación y comunicación popular en el Perú.* Lima: DESCO, 1985.

Pietschmann, Horst. "Burocracia y corrupción en Hispanamérica colonial". *Nova Americana.* 5 (1982): 1-37.

Pike, Fredrick B. "Catholic Church and Modernization in Peru and Chile". *Journal of Inter-American Affairs.* 20 (1966): 272-288.

——— . "Heresy, Real and Alleged in Peru: As Aspect of the Conservative-Liberal Struggle, 1830-1875". *Hispanic American Historical Review.* 47 (febrero de 1967): 50-74.

_____. "La Iglesia en Latinoamerica. De la Independencia a nuestros días". En L J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles (eds.) *Nueva Historia de la Iglesia.* Tomo V: *La Iglesia en el mundo moderno.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

_____. *The Modern History of Peru.* New York: Frederick A. Praeger, 1967.

_____. "The Modernized Church in Peru". *The Review of Politics.* 26 (julio de 1964): 307-318.

_____. "Religión, Collectivism, and Intranhistory: The Peruvian Ideal of Dependence". *Journal of Latin American Studies.* Vol. 10 Part 2 (noviembre de 1978): 239-262.

_____. "South America's Multifaceted Catholicism: Glimpses of Twentieth-Century Argentina, Chile and Peru". En Henry Landsberger (ed.) *The Church and Social Change in Latin America.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970.

Podestá, Bruno. *Pensamiento político de González Prada.* Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1975.

Ponce, Jaime y Roach, Daniel. *Los Maryknoll en el Perú: estudio de opiniones y actitudes.* La Paz: Instituto Boliviano de Estudios y Acción Social, 1968.

Pontificia Universidad Católica. *Decreto Ley No. 17437 sobre régimen de la Universidad Peruana: opinión de la Universidad Católica.* Lima, 1969.

_____. *Plan de desarrollo y funcionamiento, 1985-1986.* Lima, 1985.

_____. *Política: deber cristiano.* Lima: Ediciones Librería Studium, 1963.

Portal, Ismael. *Lima religiosa (1525-1924).* Lima, 1924.

Prado y Ugarteche, Javier. *Estado social del Perú durante la dominación española.* Lima, 1941.

Prien, Hans-Jürgen. *La Historia del cristianismo en América Latina.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985. 1a. ed. en alemán, 1978.

Primer Congreso Católico del Perú, 1896. Publicado por la Sra. Jesús I. de Piérola. Lima, 1897.

Primer Congreso Interdiocesano de Acción Social. Cusco, 1922.

Primer Congreso Nacional de Acción Católica. Lima, 1958.

Primov, George. "Aymara-Quechua Relations in Puno", En K. Ishwaran (ed.), *Class and Ethnicity in Peru.* Leiden: E. J. Brill, 1974.

Provincia franciscana de los Doce Apóstoles del Perú, sus conventos y personal, año 1942. Lima, 1942.

Quintana, Francisco de A. *Tercera Orden Franciscana: Album del Congreso Terciario-Franciscano celebrado en Ocopa en los días 31 de julio al 5 de agosto de 1936.* Lima, 1936.

Rada y Gamio, Pedro José. *El Arzobispo Goyeneche: Apuntes para la historia del Perú.* Roma: Imprenta Políglota Vaticana, 1917. Margarita.

Recavarren, Margarita María. "Los primeros cincuenta años de la Escuela Normal de Mujeres y su rol en el panorama educativo nacional". Tesis de Bachillerato. Lima: UNM de San Marcos, 1974.

Regan, Jaime. *Hacia la tierra sin mal.* Iquitos: CETA, 1983. 2 tomos.

Rénique, José Luis. "Los descentralistas arequipeños en la crisis del 30". *Allpanchis.* XII (1979): 51-78.

Rey de Castro López de Romaña, Jaime (ed.). *Testimonio de una generación: los social cristianos.* Lima: Universidad del Pacífico, 1985.

Riva-Agüero, José de la. *Obras completas.* Vol. XI: *Escritos políticos.* Lima: Publicaciones del Instituto Riva-Agüero, 1975.

_____. *Por la verdad, la tradición y la patria.* Lima, 1937.

Rodríguez González, Yolanda. "Una aproximación al estudio del protestantismo en el Perú". Tesis de Bachillerato. Lima: Universidad Católica, 1984.

Romero de Iguíñiz, Catalina, "Cambios en la relación Iglesia-sociedad en el Perú: 1958-1978". *Revista Debates en Sociología* (Universidad Católica). No. 7: 115-141.

Romero, Emilio. *3 Ciudades del Perú.* Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1929.

Romero San Martín, María Elvira. "El Protestantismo anglo-sajón en el Perú, 1822-1915". Tesis de Bachillerato. Lima: Universidad Católica, 1974.

Rubio, David A. "The Present State of Catholicism in Peru". *The Catholic Historical Review* (Estados Unidos). Vol. XXVI. No. 2 (julio de 1940): 67-182.

Rubio de Hernández, Rosa Luisa. "Acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado peruano: presentación y documentos". *Revista de la Universidad Católica.* Nueva serie. No. 7 (junio de 1980): 109-135.

Sáiz, Odorico. *De Ruina ac restauratione in peruvia collegiorum franciscalium propagandae Fidei Saec. XIX, 1824-1860.* Lima, 1972.

_____, y Heras, Julián. *La Provincia Misionera de San Francisco Solano del Perú.* 2a. ed. Madrid, 1977.

Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo.* Lima: Francisco Moncloa, 1965. 2 tomos.

Sánchez, Luis Alberto. *Balance y liquidación del novecientos.* 4a. ed. Lima: Editorial Universo 1973.

_____. *Testimonio personal.* Lima: Ediciones Villarán, 1969. 4 tomos. IV: Mosca Azul, 1976.

Sánchez Arjona, Rodrigo. *La Religiosidad popular católica en el Perú.* Lima, 1981.

Sánchez López, Zoila Luz. "Importancia de la labor educativa realizada por los Jesuitas en el período colonial". Tesis de Bachillerato. Lima: UNM de San Marcos, 1974.

Santa Teresa, Basilio de. *El Monasterio del Carmen de la Ciudad de los Reyes (1643-1943).* Lima, 1943.

Secretaría General del Episcopado del Perú. *Documentos del Episcopado, 1968-1977.* Lima: Editorial Apostolado de la Prensa, 1977.

Secretaría General del Episcopado del Perú. *Primera Semana Social del Perú: exigencias sociales del catolicismo en el Perú.* Lima, 1959.

Secretariado General del CELAM. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.* 3a. ed. Bogotá, 1969. 2 tomos.

Secretariado Latinoamericano MSC. *MSC en Latinoamérica.* Lima: Misioneros del Sagrado Corazón, 1978.

Segunda Semana Social del Perú: la propiedad. Lima: Comité Permanente de las Semanas Sociales del Perú, 1962.

Segundo, Juan Luis; Cetrulo, Ricardo; Rossi; Juan Jóse y Mastieri, Dora. *Iglesia latinoamericana ¿protesta o profecía?.* Avellaneda, Argentina: Ediciones Búsqueda, 1969.

Segundo Congreso Iberoamericano de Estudiantes Católicos. Lima, 1941.

(Seminario Santo Toribio). Exámenes anuales del Seminario Conciliar de Santo Toribio. *Lima, 1880.*

Servants of the Inmaculate Heart of Mary. *Forty Years in Peru, 1922-1962.* Lima, s/f.

Smith, Brian. "Religion and Social Change: Classical Tneories and New Formulations in the Context of Recent Developments in Latin America". *Latin American Research Review.* 10 (verano de 1975): 3-34.

Sparks Miro-Quesada, María Consuelo. "The Role the clergy during the Strugle for Independence in Peru. Tesis doctoral. University of Pittsburgh, 1972.

Stanger, Francis Merriman. "Church and State in Peru". *Hispanic American Historical Review*. Vol. VIII (agosto de 1927): 410-437.

Steidel, James Norval. "Renewal in the Latin American Church: A study of the Peruvian Dioceses of Cajamarca and Ica". Tesis doctoral. Los Angeles: University of Southern California, 1975.

Stepan, Alfred. *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978.

Stern, Steve. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.

Stevenson, William Bennet. *A Historial and Descriptive Narrative of Twenty Year's Residence in South America*. London: Hurst, Robinson and Co., 1825. 2 vols.

Stewart, Watt. *La Servidumbre china en el Perú*. Lima: Mosca Azul, 1976.

Stiglich, Fernando. *Relaciones Estado-Iglesia en el Perú*. Lima, 1959.

Stoll, David. *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?*. Lima: DESCO, 1985.

Tamayo Herrera, José. *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1980.

Taurel, Raphael María. *Colección de obras del clero contemporáneo del Perú*. París, 1853. 2 tomos.

Tauro, Alberto (ed.). *Viajeros en el Perú republicano*. Lima: UNM de San Marcos, 1967.

Tibesar, Antonine. "The Alternativa: A Study in Spanish-Creole Relations in Seventeenth-Century Peru". *The Americas*. XI (enero de 1955): 229-283.

———. "Introducción: la conquista del Perú y su frontera oriental". En Manuel Biedma, OFM, *La Conquista franciscana del Alto Ucayali*. Lima: Editorial Milla Batres, 1981.

———. "The Lima Pastors, 1750-1820: Their Origins and Studies as Taken from their Autobiographies". *The Americas*. XXVIII (julio de 1971): 39-56.

———. "The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II". *The Americas*. XXVI (abril de 1970): 349-375.

———. "Raphael María Taurel, Papal Consul General in Lima, Peru, in 1853. Report on Conditions in Peru". *Revista Interamericana de Bibliografía* (abril de 1981): 36-69.

———. "The Suppression of the Religious Orders in Peru, 1826-1830, or The King Versus the Peruvian Friars: The King Won". *The Americas*. XXXIX (octubre de 1982): 205-239.

Tovar, Cecilia (ed.). *Dos obispos del Sur Andino: Luis Vallejos y Luis Dalle: en el corazón de su pueblo*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1982.

Tovar y R., Enrique D. *El Apóstol de Ica, Fr. José Ramón Rojas (el Padre Guatemala)*. Lima, 1943.

Tovar, Manuel. *Obras*. Lima, 1904-1907. 2 tomos.

Ulloa, Alberto. *Don Nicolás de Piérola*. 2a. ed. Lima: Editorial Minerva, 1981.

Un Glorioso centenario: breve reseña histórica de la actuación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María en el Perú, con motivo del Primer Centenario de la congregación claretiana, 1849-1949. Lima, 1949.

Un sacerdote cuzqueño. *El Clero del Cuzco durante la administración del Iltmo. y Rdmo. Señor Obispo D. D. Juan Antonio Falcón*. Cusco, 1904. Colección Vargas Ugarte.

Uriel García, José. *El Nuevo indio*. Lima: Editorial Universo, 1973.

Valcárcel, Luis. *Tempestad en los Andes.* Lima: Editorial Universo, 1972.

Valentín, Eugenio. *Madre Teresa del Sagrado Corazón (1856-1950).* Burgos, 1978.

Vallier, Iván. *Catolicismo, control social y modernización en América Latina.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.

Vargas, Isaías. *La Democracia auténtica.* Cuzco, 1947.

Vargas Ugarte, Rubén. *El Episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana.* 2a. ed. Lima, 1962.

_____ . *Historia de la Iglesia en el Perú.* Burgos, 1962. 5 tomos.

_____ . *Historia de la Ilustre Congregación de seglares de N.S. de la O.* Lima: Milla Batres, 1973.

_____ . *Historia del Santo Cristo de los Milagros.* 3a. ed. Lima, 1966.

_____ . *Historia del Seminario de Santo Toribio de Lima (1591-1900).* Lima, 1969.

_____ . *El Real Convictorio Carolino y sus dos luminares.* Lima: Milla Batres, 1970.

_____ . "Situación jurídica de la Compañía de Jesús en el Perú". Lima, Archivo de la Compañía de Jesús, s/f.

_____ . *Un gravísimo problema nacional.* Lima, 1948. 2a. ed. en 1966.

Varón, Rafael. "Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII". *Allpanchis.* XVII. No. 20 (1982): 127-142.

Véliz, Claudio. *The Centralist Tradition of Latin America.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Vernet, Félix. *Dom Gréa (1828-1917).* Paris, 1937.

Vicente Hondarza: Vivir y morir por los pobres. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1984.

Vidaurre, Manuel Lorenzo de. *Plan del Perú*. Filadelfia, 1823.

_____ . *Proyecto de un código penal.* Boston: Hiram Tupper, 1828.

Villa Cerri, José. "Clérigos Regulares Ministros de los Enfermos, Religiosos Camilos, celebrando el IV Centenario". *Conferencia de Religiosos del Perú, Boletín especial.* 52 (1982): 7-16.

Villarán, Manuel Vicente. *Estudios sobre la educación nacional.* Lima, 1922.

Villarejo, Avencio. *Los Agustinos en el Perú y Bolivia, 1548-1965.* Lima, 1965.

Villegas, Juan. *Aplicación del Concilio de Trento en hispanoamérica, 1564-1600: Provincia eclesiástica del Perú.* Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1975.

Wiarda, Howard J. "Hacia un sistema teórico para el estudio del proceso de cambio socio-político dentro de la tradición ibero-latina: el modelo corporativo". *Estudios Andinos* 10 (1974-1975): 241-278.

_____ . (ed.). *Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition.* Amherst: The University of Massachusetts Press, 1974.

Yonekawa, Urbain-Marie. *Lumiere nippone au Perou.* Quebec: Aux Editions Franciscaines, 1959. 2 vols.

Zevallos, Noé. *Toribio Rodríguez de Mendoza.* Lima: Editorial Bruño, s/f.

Zevini, Giorgio. "La Iniciación cristiana de adultos en las comunidades neo-catecumenales". *Concilium.* No. 142 (febrero de 1979): 240-248.

INDICE ONOMASTICO Y TEMATICO

La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia de Jeffrey Klaiber S.J. se terminó de imprimir el mes de marzo de 1987 en los talleres de Editorial e Imprenta Desa (Reg. Ind. 16521), General Varela 1577, Lima 5, Perú. Se hicieron mil ejemplares.

PUBLICACIONES RECIENTES

Carlos Blancas Bustamante y Marcial Rubio Correa
Derecho constitucional general 2a.ed.1987.XVI + 603 p.

Carmen Julia Cabello
Cincuenta años de divorcio en el Perú. Selección y comentario de ejecutorias supremas (1936-1986) 1987.321 p.

Pedro de Cieza de León
Crónica del Perú. Tercera Parte. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantù. Vocabulario etimológico por Kurt Baldinger. Indices onomástico y toponímico por Miguel Angel Rodríguez Rea.1987.CI + 431 p.

Adolfo Figueroa
La economía campesina de la Sierra del Perú. 3a.ed.1987.146 p.

Anne Marie Hocquenghem
Iconografía mochica. 1987. 2a.ed.280 p.+ 214 láminas

Maynard Kong
Lenguaje de Programación Pascal. 3a.ed.1988.XII + 364 p.

Juan Guillermo Lohmann Luca de Tena
El arbitraje. 1988- 2a. ed.234 p.*(Biblioteca Para leer el Código Civil,* Vol. V)

Felipe Osterling Parodi
Las obligaciones. 1988. 231 p. *(Biblioteca Para leer el Código Civil,* Vol. VI)

Karsten Paerregaard
Nuevas organizaciones en comunidades campesinas : el caso de Usibamba y Chaquicocha. 1987.149 p.

Varios
Para leer el Código CIvil. Vol. I Presentación por Fernando de Trazegnies Granda.7a.ed.1987.244 p.

Para leer el Código Civil. Vol. II Presentación por Fernando de Trazegnies Granda.4a.ed.1987.171 p.

DE PROXIMA APARICION

TEOFILO ALTAMIRANO

Cultura andina y pobreza urba

ROCIO CARAVEDO

El español en Lima

PEDRO DE CIEZA DE LEON

Crónica del Perú. Tercera Pa
2a. ed.
Crónica del Perú. Cuarta Parte. I
guerras civiles

MAYNARD KONG

Lenguaje de Programación C

OLGA LOCK DE UGAZ

Investigación fitoquímica

FELIPE E. MAC GREGOR S.J.

Sociedad, ley y Universidad per
na. 2a. ed.

MANUEL MARZAL

El sincretismo iberoamericano.
ed.
Estudios sobre religión campesi
2a. ed.
Los caminos religiosos de los in
grantes de la Gran Lima.

MARCIAL RUBIO CORREA

El sistema jurídico (Introducci
al Derecho) 4a. ed.

JOSE TOLA PASQUEL

Algebra lineal y multilineal. Seg
da parte.

FERNANDO DE TRAZEGNIES GRANE

La responsabilidad extracontract
(Arts. 1969-1988) (Biblioteca P
leer el Código Civil. Vol. IV)

HERMANN TRIMBORN

Quebrada de la Vaca

MAXIMO VEGA-CENTENO

Crecimiento, industrialización
cambio técnico: Perú, 1955-19
2a. ed.

FONDO EDITORIAL

Av. Universitaria, cuadra 18, San M
Apartado 1761. Lima, Perú
Tlf. 622540. Anexo 220